В. ФРАНКЛ

человек в поисках смысла

БИБЛИОТЕКА ЗАРУБЕЖНОЙ ПСИХОЛОГИИ



Настоящая книга выходит в "Библиотеке зарубежной психологии", выпускаемой издательством "Прогресс". Издание этой библиотеки ставит своей задачей познакомить советских читателей с классическими трудами по психологии, а также с лучшими работами современных зарубежных психологов. Среди книг библиотеки и научные труды известных психологов, рассчитанные на специалистов, и научно-популярные работы, предназначенные широкому кругу читателей, интересующихся психологией и ее возрастающей ролью в жизни современного мира.

В "Библиотеке зарубежной психологии" уже вышли книги: Дж. Гибсон "Экологический подход к зрительному восприятию", Э. Фромм "Иметь или быть?"

В. ФРАНКЛ



БИБЛИОТЕКА ЗАРУБЕЖНОЙ ПСИХОЛОГИИ

V. FRANKL

V. Frankl. The Doctor and the Soul. N.Y.,Vintage Books, 1973.

V.Frankl. The Will to Meaning. N.Y., Plume, 1969.

V. Frankl. The unheard Cry for Meaning. N. Y., Simon and Schuster, 1978.

V. Frankl. Logotherapie und Existenzanalyse. München, Zürich, Piper, 1987.

V. Frankl. Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. München, Zürich, Piper, 1979.

В. ФРАНКЛ

человек в поисках смысла

Перевод с английского и немецкого

Общая редакция кандидатов психологических наук
Л. Я. ГОЗМАНА и Д. А. ЛЕОНТЬЕВА

Вступительная статья
кандидата психологических наук Д. А. ЛЕОНТЬЕВА



Москва
«Прогресс»
1990

ББК 88.5
Ф83

Составители *Л. Я. Гозман*
и Д. А. Леонтьев

Перевод *Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша* и *Е. В. Эйдмана*
Редакторы *В. И. Евсевичев* и *Н. И. Парамонова*

Франкл В.

Ф83 Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990. — 368с: ил. — (Б-ка зарубежной психологии).

В сборник включены работы автора, в которых освещаются вопросы, важные для каждого человека: смысл жизни и смерти, любовь и страдание, свобода и ответственность, гуманизм и религия и др. Большое внимание в сборнике уделено вопросам психотерапии.

Ф $\frac{0303010000—321}{006(01)\text{-}90}$ — 11-90 **ББК 88.5**

ISBN 5-01-001606-0

Редакция литературы по гуманитарным наукам

Виктор Франкл в борьбе за смысл

Вступительная статья

Автор этой книги не принадлежит к тому ряду канонизированных авторитетов, имена которых на слуху у психологов (и не только у них) еще со студенческой скамьи. Виктор Франкл — классик живой, выдвинувшийся в первую шеренгу теоретиков психологии личности только в 60-е годы, когда его книги, опубликованные на английском языке, и прежде всего книга «Человек в поисках смысла», изданная общим тиражом 2,5 миллиона экземпляров, разошлись по всему свету и принесли их автору поистине мировую известность и славу. До нашей страны эхо этой славы докатилось на рубеже восьмидесятых годов в виде ходивших по рукам самодельных переводов, дававших, казалось, ответы на очень многие из животрепещущих нравственных и психологических вопросов, которые задавал себе каждый мыслящий человек. Ведь проблема, в решении которой преуспела созданная Франклом логотерапия — проблема утраты людьми смысла жизни, — явилась достоянием не какой-либо одной страны или группы стран и не ограничилась только западным обществом. Франкл приводит свидетельства африканских коллег, а также коллег из Чехословакии и Польши, говорящие о том, что и в странах «третьего мира» и социалистического лагеря проявления «экзистенциального вакуума» приобрели, хоть и с запозданием, но почти такой же размах, как и на Западе. С этим же столкнулась сейчас и наша страна. Нравственный кризис, о котором заговорили во весь голос относительно недавно — позже, чем о кризисе экономическом, — это не что иное, как ощущение огромным числом людей бессмысленности той жизни, которую им приходится вести, нередко без возможности какого-либо реального выбора, и невозможность найти в ней позитивный смысл из-за разрушения старых ценностей и традиций, дискредитации «новых» и отсутствия культуры мировоззренческой рефлексии, позволяющей прийти

к уникальному смыслу своим, неповторимым путем. Этим во многом объясняются и те социальные патологии, которые являются сейчас болью нашего общества, — разгул преступности, зачастую жестокой и бессмысленной, распространение алкоголизма, рост наркомании, самоубийства. Скольких трагедий могло бы не быть, если бы люди не были так ограничены в своих возможностях — и внешних, объективных, и внутренних, личностных, — построить свою жизнь разумно и осмысленно, принять на себя ответственность за реализацию смысла своей жизни и воплотить этот смысл в жизнь. Экзистенциальный вакуум в нашем обществе бросает «вызов» не столько психиатрии или, скажем, практике воспитания и психологической помощи (хотя и им тоже), сколько государству, на протяжении многих десятилетий отучавшему и отлучавшему людей от ответственности за нахождение и реализацию смысла. Нравственный кризис — кризис смысла, кризис ответственности — это расплата за теорию и практику воспитания людей-«винтиков». Поэтому выход сборника работ В. Франкла представляется как нельзя более своевременным.

Необходимость издания этого сборника удачно совпала с соответствующей возможностью. В свое время некоторые из книг Франкла не миновали спецхранов — отчасти потому, что в недавнем прошлом старались избегать лишнего упоминания всего, что связано с концлагерями, отчасти из-за излишне интимных, с чьей-то точки зрения, взаимоотношений автора с религией — и должно было пройти еще какое-то время, прежде чем они оттуда вышли. Событием стал приезд Франкла в Москву в марте 1985 года. По сути, это была первая ласточка — по крайней мере такого высокого полета — в деле налаживания нормальных научных связей советских психологов с западными коллегами после стольких лет застоя и изоляции. Две лекции, прочитанные Франклом в Московском университете, собрали множество людей, специально приехавших из разных концов страны — от Прибалтики до Закавказья. Франкл с приятным удивлением констатировал тогда хорошую подготовленность аудитории, знание его работ. Этот визит во многом способствовал тому, что симпатия к Франклу как к человеку, интерес к его работам и его популярность в Советском Союзе с тех пор еще более возросли. До сегодняшнего дня, однако, на русском языке имелась лишь одна публикация Франкла —

небольшой отрывок в университетской хрестоматии [1]. Предлагаемая читателям книга, замысел которой возник в дни визита в Москву, позволяет наконец заполнить этот вакуум и дать русскоязычному читателю относительно полное представление о системе философских и психологических воззрений Виктора Франкла — одного из интереснейших психологов, являющихся нашими современниками.

* * *

Виктор Эмиль Франкл родился 26 марта 1905 года в Вене, которая в те годы была не только одним из культурных центров Европы, но и очагом новаторских идей в психологии, можно даже сказать, колыбелью психологии личности. В 1905 году уже активно функционировало Венское психоаналитическое общество, духовный предводитель которого Зигмунд Фрейд уже успел выпустить несколько своих революционных книг. В его заседаниях уже принимали участие более молодые Альфред Адлер и Карл Густав Юнг, два «великих еретика» психоаналитического движения, которые через несколько лет один за другим свернут со столбовой дороги психоанализа и начнут прокладывать свои оригинальные пути в науке. Фрейд создал первую Венскую школу психотерапии, «индивидуальная психология» Адлера стала второй Венской школой; третьей Венской школой психотерапии впоследствии назовут школу Франкла. Но сначала надо было пройти первую и вторую школы. Путь молодого Франкла отмечен его публикациями и в «Международном журнале психоанализа» [2], и в «Международном журнале индивидуальной психологии» [3]. Но и эти два сравнительно незадолго до того возникших подхода оказались для Франкла чересчур традиционными: после критических выступлений в адрес некоторых положений «индивидуальной психологии» Франклу пришлось в 1927 году покинуть общество «индивидуальной психологии», активным членом которого он был в течение нескольких лет. Эти годы наложили большой отпечаток на все последующее творчество Франкла: практически во всех его трудах присутствуют и Фрейд, и Адлер как явные или неявные оппоненты.

Получив в 1930 году степень доктора медицины, Франкл продолжает работать в клинической психиатрии, и уже к концу тридцатых годов в статьях, опубликован-

ных им в различных медицинских журналах, можно найти формулировки всех основных идей, на основе которых впоследствии выросло здание его теории — теории логотерапии и экзистенциального анализа. К началу войны была закончена рукопись первой книги — «Врачевание души». Именно об этой книге упоминает Франкл в своих воспоминаниях в концлагере (см. с. 135 настоящего издания); эту рукопись ему удалось сохранить и издать после войны. В настоящем сборнике публикуется большой фрагмент из этой книги под названием «Общий экзистенциальный анализ» по более позднему переработанному английскому изданию [4]. Рядом с датами 1942—1945 в биографии Франкла стоит короткая строчка: пребывание в нацистских концлагерях. Эта строчка мало что может сказать тому, кто сам не вынес на себе все ужасы концлагерей. Франкл разделил судьбу миллионов евреев, которых ждал этот ад вне зависимости от их пола, возраста, состояния, общественного положения, научных и иных заслуг. В одной из своих книг он описал счастливый случай, который дал ему несколько лет отсрочки: его судьбу должен был решать офицер гестапо, которому Франкл незадолго до того оказывал медицинскую помощь. Это спасло Франкла от попадания в лагерь еще раньше. Но второй раз чуда не произошло — и Франклу пришлось пройти через ужасы нескольких лагерей, где он и встретил конец войны. Чудом можно считать, что он выжил. Но здесь сошлись и случайность, и закономерность. Случайность — что он не попал ни в одну из команд, направлявшихся на смерть, направлявшихся не по какой-то конкретной причине, а просто потому, что машину смерти нужно было кем-то питать. Закономерность — что он прошел через все это, сохранив себя, свою личность, свое «упрямство духа», как он называет способность человека не поддаваться, не ломаться под ударами, обрушивающимися на тело и душу. В концлагерях получил проверку и подтверждение его взгляд на человека, и вряд ли удастся найти еще хоть одну философскую или психологическую теорию личности, которая была бы в такой степени лично выстрадана и оплачена такой дорогой ценой.

Опыт этих страшных лет и смысл, извлеченный из этого опыта, Франкл описал в книге, вышедшей вскоре после войны [5]. Хотя, как признается Франкл, эту книгу он «писал с убеждением, что она не принесет, не может принести» успех и славу (с. 56), из всех книг Франкла именно она

получила наибольшую популярность. После того как эта книга впервые вышла в 1959 году на английском языке, она выдержала баснословное количество переизданий, несколько раз перерабатывалась, и общий ее тираж уже перевалил за 2,5 миллиона [6]. В настоящий сборник мы включили более короткое изложение этого материала, опубликованное в виде статьи в 1961 году и вошедшее в один из сборников работ Франкла [7].

Конец сороковых годов отмечен ярчайшим всплеском творческой активности Франкла. Его книги — философские, психологические, медицинские — появляются одна за другой. Помимо двух уже названных книг, выходят в свет «...И все же сказать жизни „Да"» (1946), «Экзистенциальный анализ и проблемы времени» (1947), «Время и ответственность» (1947), «Психотерапия на практике» (1947), «Подсознательный бог» (1948), «Безусловный человек» (1949), «Человек страдающий» (1950). В 1946 году Франкл становится директором Венской неврологической поликлинической больницы, с 1947 года начинает преподавать в Венском университете, в 1949 году получает степень доктора философии, в 1950 году возглавляет австрийское общество врачей-психотерапевтов, и, как уже говорилось выше, издание его трудов на английском языке в шестидесятые годы приносит ему всемирную славу.

Франкл много ездит по миру. Это уже не тот мир, каким он был до войны. Мир стал более динамичным, более развитым, более богатым, если не считать первых послевоенных лет, у людей в этом мире стало больше выбора, больше возможностей и больше перспектив, но — парадоксальным образом — люди стали ощущать дефицит осмысленности своего существования. Мы не будем останавливаться здесь на анализе этого явления, отослав читателя к включенным в эту книгу статьям самого Франкла «Человек перед вопросом о смысле» и «Экзистенциальный вакуум: вызов психиатрии». Франкл был отнюдь не единственным, кто констатировал в 50—60-е годы все более широкое распространение в западном обществе утраты людьми смысла собственной жизни. Однако никому, наверное, не удалось столь глубоко понять психологические корни этого явления и дать ответ на многие вопросы, которые принесла с собой новая эпоха. «Каждому времени требуется своя психотерапия», — писал Франкл (с. 24). Созданная им логотерапия отвечала на запросы времени,

и именно поэтому она смогла помочь миллионам больных и здоровых людей. Основанное на философии человеческой ответственности мировосприятие, которое пропагандировал Франкл, он назвал трагическим оптимизмом. Оптимизм — потому что это вера в возможности человека, в лучшее в нем. Трагический — потому что очень часто зло в человеке оказывается сильнее или даже предпочтительнее для него. «Когда мы подавляем в себе ангела, — писал Франкл, — он превращается в дьявола» [8]. Смысл надо не просто искать, за него надо бороться, и борьба эта тяжела. Виктор Франкл и сегодня на переднем крае этой борьбы, борьбы за смысл и за человека в человеке, и он не устает поднимать на эту борьбу людей во всех концах планеты. «Несмотря на нашу веру в человеческий потенциал человека, мы не должны, — пишет он, — закрывать глаза на то, что человечные люди являются и, быть может, всегда будут оставаться, меньшинством. Но именно поэтому каждый из нас чувствует вызов присоединиться к этому меньшинству. Дела плохи. Но они станут еще хуже, если мы не будем делать все, что в наших силах, чтобы улучшить их» [8, с. 83—84].

* * *

Созданная Франклом теория логотерапии и экзистенциального анализа представляет собой сложную систему философских, психологических и медицинских воззрений на природу и сущность человека, механизмы развития личности в норме и патологии и на пути и способы коррекции аномалий в развитии личности. В своем теоретическом здании Франкл выделяет три основные части: учение о стремлении к смыслу, учение о смысле жизни и учение о свободе воли.

Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни Франкл рассматривает как врожденную мотивационную тенденцию, присущую всем людям и являющуюся основным двигателем поведения и развития личности. Из жизненных наблюдений, клинической практики и разнообразных эмпирических данных Франкл заключает, что для того, чтобы жить и активно действовать, человек должен верить в смысл, которым обладают его поступки. «Даже самоубийца верит в смысл — если не жизни, то смерти» [9], в противном случае он не смог бы

шевельнуть и пальцем для того, чтобы реализовать свой замысел.

Отсутствие смысла порождает у человека состояние, которое Франкл называет экзистенциальным вакуумом. Именно экзистенциальный вакуум, согласно наблюдениям Франкла, подкрепленным многочисленными клиническими исследованиями, является причиной, порождающей в широких масштабах специфические «ноогенные неврозы», распространившиеся в послевоенный период в странах Западной и Восточной Европы и в еще больших масштабах в США, хотя некоторые разновидности таких неврозов (например, «невроз безработицы») были описаны еще раньше. Необходимым же условием психического здоровья является определенный уровень напряжения, возникающего между человеком, с одной стороны, и локализованным во внешнем мире объективным смыслом, который ему предстоит осуществить, с другой стороны (см. с. 63—65).

Сказанное позволяет сформулировать основной тезис учения о стремлении к смыслу: *человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается нереализованным.*

Учение о смысле жизни учит, что смысл «в принципе доступен любому человеку, независимо от пола, возраста, интеллекта, образования, характера, среды и... религиозных убеждений» [10]. Однако нахождение смысла — это вопрос не познания, а призвания. Не человек ставит вопрос о смысле своей жизни — жизнь ставит этот вопрос перед ним, и человеку приходится ежедневно и ежечасно отвечать на него — не словами, а действиями. Смысл не субъективен, человек не изобретает его, а находит в мире, в объективной действительности, именно поэтому он выступает для человека как императив, требующий своей реализации. В психологической же структуре личности Франкл выделяет особое, «ноэтическое измерение», в котором локализованы смыслы. Это измерение, как явствует из построенной Франклом чрезвычайно наглядной «дименсиональной онтологии» (см. с. 49—53), несводимо к измерениям биологического и психологического существования человека; соответственно, смысловая реальность не поддается объяснению через психологические и тем более биологические механизмы и не может изучаться традиционными психологическими методами.

Утверждая уникальность и неповторимость смысла

жизни каждого человека, Франкл тем не менее отвергает некоторые из «философий жизни». Так, смыслом жизни не может быть наслаждение, ибо оно есть внутреннее состояние субъекта. По той же логике человек не может стремиться к счастью, он может искать лишь причины для счастья. Борьба за существование и стремление к продолжению рода также оправданны лишь постольку, поскольку сама жизнь уже обладает каким-то независимым от этого смыслом.

Положение об уникальности смысла не мешает Франклу дать также содержательную характеристику возможных позитивных смыслов. Для этого он вводит представление о ценностях — смысловых универсалиях, кристаллизовавшихся в результате обобщения типичных ситуаций, с которыми обществу или человечеству пришлось сталкиваться в истории. Это позволяет обобщить возможные пути, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной: во-первых, с помощью того, *что мы даем* жизни (в смысле нашей творческой работы); во-вторых, с помощью того, *что мы берем* от мира (в смысле переживания ценностей), и, в-третьих, посредством *позиции, которую мы занимаем* по отношению к судьбе, которую мы не в состоянии изменить. Соответственно этому членению, выделяются три группы ценностей: ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения (см. с. 174, 301—302).

Приоритет принадлежит ценностям творчества, основным путем реализации которых является труд. При этом смысл и ценность приобретает труд человека как его вклад в жизнь общества, а не просто как его занятие (см. с. 233). Смысл труда человека заключается прежде всего в том, что человек делает сверх своих предписанных служебных обязанностей, что он привносит как личность в свою работу. Ценности творчества являются наиболее естественными и важными, но не необходимыми. Смысл жизни может, согласно Франклу, придать задним числом одно-единственное мгновение, одно ярчайшее переживание. Из числа ценностей переживания Франкл подробно останавливается на любви, которая обладает богатым ценностным потенциалом. Любовь — это взаимоотношения на уровне духовного, смыслового измерения, переживание другого человека в его неповторимости и уникальности, познание его глубинной сущности. Вместе с тем и любовь не является необходимым условием или наилуч-

шим вариантом осмысленности жизни. Индивид, который никогда не любил и не был любим, тем не менее может сформировать свою жизнь весьма осмысленным образом (с. 253).

Основной пафос и новизна подхода Франкла связаны у него, однако, с третьей группой ценностей, которым он уделяет наибольшее внимание, — ценностями отношения. К этим ценностям человеку приходится прибегать, когда он оказывается во власти обстоятельств, которые он не в состоянии изменить. Но при любых обстоятельствах человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать своему страданию глубокий жизненный смысл. Как только мы добавляем ценности отношения к перечню возможных категорий ценностей, пишет Франкл, становится очевидным, что человеческое существование никогда не может оказаться бессмысленным по своей внутренней сути. Жизнь человека сохраняет свой смысл до конца — до последнего дыхания (с. 175). Пожалуй, наибольшие практические достижения логотерапии связаны как раз с ценностями отношения, с нахождением людьми смысла своего существования в ситуациях, представляющихся безвыходными и бессмысленными. Франкл считает ценности отношения в чем-то более высокими, хотя их приоритет наиболее низок — обращение к ним оправданно, лишь когда все остальные возможности более активного воздействия на собственную судьбу исчерпаны.

Правильной постановкой вопроса, однако, является, согласно Франклу, не вопрос о смысле жизни вообще, а вопрос о конкретном смысле жизни данной личности в данный момент. «Ставить вопрос в общем виде — все равно что спрашивать у чемпиона мира по шахматам: „Скажите, маэстро, какой ход самый лучший?"» [1]. Каждая ситуация несет в себе свой смысл, разный для разных людей, но для каждого он является единственным и единственно истинным. Не только от личности к личности, но и от ситуации к ситуации этот смысл меняется.

Вопрос о том, как человек находит свой смысл, является ключевым для практики логотерапии. Франкл не устает подчеркивать, что смыслы не изобретаются, не создаются самим индивидом; их нужно искать и находить. Смыслы не даны нам, мы не можем выбрать себе смысл, мы можем лишь выбрать призвание, в котором мы обретем смысл. В нахождении и отыскании смыслов человеку

помогает совесть, анализу которой Франкл посвятил свою книгу «Подсознательный бог». Совесть Франкл определяет как смысловой орган, как интуитивную способность отыскивать единственный смысл, кроющийся в каждой ситуации. Совесть помогает человеку найти даже такой смысл, который может противоречить сложившимся ценностям, когда эти ценности уже не отвечают быстро изменяющимся ситуациям. Именно так, по Франклу, зарождаются новые ценности. «Уникальный смысл сегодня — это универсальная ценность завтра» (с. 296).

В самом процессе усмотрения смысла Франкл не видит ничего, что бы не сводилось к общепсихологическим закономерностям человеческого познания. В наиболее общем виде Франкл характеризует познание смысла как нечто среднее между «ага-переживанием» Карла Бюлера и восприятием гештальта по Максу Вертгеймеру [11, с. 145]. Проводя параллель с закономерностями выделения фигуры из фона, Франкл пишет, что восприятие смысла есть «осознание возможности на фоне действительности, или, проще говоря, осознание того, что можно сделать по отношению к данной ситуации» [10, с. 260].

Из закономерностей нахождения смысла человеком вытекают и специфические задачи и ограничения логотерапии. Никто, и логотерапевт в том числе, не может дать нам тот единственный смысл, который мы можем найти в нашей жизни, в нашей ситуации. Однако логотерапия ставит целью расширение возможностей клиентов видеть весь спектр потенциальных смыслов, которые может содержать в себе любая ситуация. «Все, что мы можем делать, — это быть открытыми для смыслов, сознательно стараться увидеть все возможные смыслы, которые предоставляет нам ситуация, и затем выбрать один, который, насколько нам позволяет судить наше ограниченное знание, мы считаем истинным смыслом данной ситуации» [12].

Однако найти смысл — это полдела; необходимо еще осуществить его. Человек несет ответственность за осуществление уникального смысла своей жизни. Осуществление смысла — процесс не простой и далек от того, чтобы совершаться автоматически, коль скоро смысл найден. Франкл характеризует стремление, порождаемое смыслом, в отличие от влечений, порождаемых потребностями, как то, что требует постоянного принятия индивидом

решения, желает ли он осуществить его в данной ситуации или нет (см. с. 63). Осуществление смысла является для человека императивной необходимостью по причине конечности, ограниченности и необратимости бытия человека в мире, невозможности отложить что-то на потом, неповторимости тех возможностей, которые представляет человеку каждая конкретная ситуация. Осуществляя смысл своей жизни, человек осуществляет тем самым сам себя; так называемая самоактуализация является лишь побочным продуктом осуществления смысла. Тем не менее человек никогда так и не знает до самого последнего мгновения, удалось ли ему действительно осуществить смысл своей жизни.

Поскольку стремление к реализации уникального смысла своей жизни делает каждого человека уникальной личностью, Франкл говорит также о смысле самой личности человека, его индивидуальности. Смысл человеческой личности всегда связан с обществом, в своей ориентации на общество смысл индивида трансцендирует себя (с. 198—200). И наоборот, смысл общества в свою очередь конституируется существованием индивидов.

Нам остается охарактеризовать лишь еще одно введенное Франклом понятие, а именно понятие сверхсмысла. Речь идет о смысле того целого, в свете которого приобретает смысл человеческая жизнь, то есть о смысле Вселенной, о смысле бытия, о смысле истории. Этот смысл трансцендентен человеческому существованию, поэтому никакой ответ на вопрос о сверхсмысле дать невозможно. Франкл подчеркивает, что из этого не следует вывод о бессмысленности или абсурдности бытия, с чем якобы приходится мириться человеку. Человеку приходится мириться с другим — с невозможностью охватить бытие в целом, с невозможностью познать его сверхсмысл. Естественно, что сверхсмысл осуществляется независимо от жизни отдельных индивидов. Так, «...история, в которой осуществляется сверхсмысл, происходит либо через посредство моих действий, либо наперекор моему бездействию» [9, с. 275].

Говоря о сверхсмысле, нельзя обойти вопрос о понимании Франклом религии. С одной стороны, бог занимает почетное место в теории, а религиозная вера — в практике логотерапии. С другой стороны, как верно отмечено в предисловии Г. Гутмана к одной из книг Франкла, понятие религии используется им в столь широком смы-

сле, что оно включает в себя и агностицизм, и даже атеизм [7, с. 11]. «Логотерапевт, — пишет Франкл, — ...должен быть озабочен тем, чтобы его логотерапевтическая методика и техника применялись к любому больному, верующему или неверующему, и могли применяться любым врачом, вне зависимости от его мировоззрения» (с. 338). Совесть и ответственность, к которым апеллирует логотерапия, присущи и религиозным, и нерелигиозным людям. Отличие, согласно Франклу, заключается лишь в том, что нерелигиозный человек не задается последним вопросом — перед кем он несет ответственность за реализацию смысла своей жизни. Для человека религиозного этой последней высшей инстанцией является бог. Бог для Франкла — это тот собеседник во внутреннем диалоге, к которому обращены наши наиболее сокровенные мысли. Тем самым бог в логотерапии — это персонализированная совесть, а совесть — это «подсознательный бог», таящийся в каждом человеке, — в каждом, поскольку у каждого человека, по Франклу, существует глубинное стремление к общению с подобным собеседником (хотя у многих это стремление глубоко вытеснено).

Завершая рассмотрение учения о смысле жизни в теории Франкла, повторим основной тезис этого учения: *жизнь человека не может лишиться смысла ни при каких обстоятельствах; смысл жизни всегда может быть найден.*

Основной тезис третьего учения Франкла — учения о свободе воли — гласит, что *человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода заметно ограничена объективными обстоятельствами.* Признавая очевидную детерминированность человеческого поведения, Франкл отрицает его пандетерминированность. «Необходимость и свобода локализованы не на одном уровне; свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью» (с. 106). Франкл говорит о свободе человека по отношению к своим влечениям, к наследственности и к факторам и обстоятельствам внешней среды.

Свобода по отношению к влечениям проявляется в возможности сказать им «нет», принять или отвергнуть их. Даже когда человек действует под влиянием непосредственной потребности, он позволяет ей определять свое поведение и сохраняет свободу не позволить этого. Аналогичным образом обстоит дело и тогда, когда речь идет о детерминации человеческого поведения ценностями или

моральными **нормами**, — человек позволяет или не позволяет себе быть ими детерминированным. Свобода по отношению к наследственности — это отношение к ней как к материалу, возможность свободного духа строить из этого материала то, что ему необходимо. Франкл характеризует организм как инструмент, как средство, которым пользуется личность для реализации своих целей. Похожие отношения существуют между личностью и характером, который также сам по себе не определяет поведения. Напротив, в зависимости от личности характер может претерпевать изменения или сохранять свою неизменность. Свобода человека по отношению к внешним обстоятельствам хотя и не беспредельна, но существует, выражаясь в возможности занять по отношению к ним ту или иную позицию. Тем самым само влияние обстоятельств на человека опосредуется позицией человека по отношению к ним.

Человек свободен благодаря тому, что его поведение определяется прежде всего ценностями и смыслами, локализованными в ноэтическом измерении и не испытывающими детерминирующих воздействий со стороны рассмотренных выше факторов. «Человек — это больше, чем психика: человек — это дух» [13]. В этом своем качестве человек характеризуется двумя фундаментальными онтологическими характеристиками: способностью к самотрансценденции и способностью к самоотстранению. Первая выражается в постоянном выходе человека за пределы самого себя, в направленности его на что-то, существующее вне его. Вторая выражается в возможности человека подняться над собой и над ситуацией, посмотреть на себя со стороны. Эти две способности позволяют человеку быть (не абсолютно, а в определенных пределах) самодетерминирующимся существом; механизмы этой самодетерминации принадлежат к ноэтическому измерению человека.

Наконец, важным вопросом учения о свободе воли является вопрос, *для чего* человек обладает свободой. В разных работах Франкл предлагает несовпадающие формулировки, однако общий их смысл — это свобода взять на себя ответственность за свою судьбу, свобода слушать свою совесть и принимать решения о своей судьбе. Это свобода изменяться, свобода от того, чтобы быть именно таким, и свобода стать другим. Франкл определяет человека как существо, которое постоянно решает, чем он будет в следующий момент. Свобода — это не то,

что он имеет, а то, что он есть. «Человек решает за себя; любое решение есть решение за себя, а решение за себя — всегда формирование себя» (с. 114).

Принятие такого решения — акт не только свободы, но и ответственности. Свобода, лишенная ответственности, вырождается в произвол. Эта ответственность сопряжена с бременем выбора человеком, какие таящиеся в мире и в нем самом возможности заслуживают реализации, а какие нет. Это ответственность человека за аутентичность его бытия, за правильное нахождение и реализацию им смысла своей жизни. По сути, это ответственность человека за свою жизнь. Проблема ответственности является узловой проблемой логотерапии, и мы не останавливаемся на ней более подробно лишь благодаря возможности прямо отослать читателя к текстам, опубликованным в данной книге.

Осталось сказать несколько слов о собственно психотерапевтическом аспекте логотерапии. Существуют специфическая и неспецифическая сферы применения логотерапевтических методов. Специфической сферой являются ноогенные неврозы, порожденные утратой смысла жизни. В этих случаях используется методика сократического диалога, позволяющая подтолкнуть пациента к открытию им для себя адекватного смысла. Большую роль играет при этом личность самого психотерапевта, хотя навязывание им своих смыслов недопустимо. Неспецифическая сфера применения логотерапии — это психотерапия разного рода заболеваний с помощью методов, построенных на соответствующем подходе к человеку. В работе «Теория и терапия неврозов», включенной в данный сборник, неспецифическое применение логотерапии иллюстрируется примерами использования техник парадоксальной интенции и дерефлексии при лечении соответственно фобий и навязчивых состояний, с одной стороны, и сексуальных неврозов — с другой. Механизм действия этих техник основывается на двух названных выше фундаментальных онтологических характеристиках человека: способности к самоотстранению и к самотрансценденции.

* * *

Конечно, невозможно дать хоть сколько-нибудь систематичное изложение основ логотерапии и экзистенциального анализа в ограниченном объеме вступительной ста-

тьи. Поэтому мы довольствуемся сказанным выше и хотим в заключение остановиться на вопросе о философских корнях теории Франкла, а также на удивительных моментах сходства ряда идей Франкла с идеями ведущих советских психологов.

Экзистенциалистская ориентация Франкла несомненна. Основной тезис экзистенциалистской философии — «существование предшествует сущности» — находит в работах Франкла последовательное, продуманное и оригинальное воплощение. Вместе с тем к ряду положений экзистенциализма Франкл относится более чем критически. Примеры этого читатель может найти в его статье «Потенциализм и калейдоскопизм», включенной в данный сборник. Франкл аргументированно отстаивает позицию, что мир не сводится к нашим субъективным «проектам», а существует объективно и независимо от нас. Обосновывая эту позицию, которую он называет реализмом, Франкл цитирует в одной из своих работ философские тексты Ленина [14]. Экзистенциальный анализ Франкла вобрал в себя, помимо экзистенциалистских и психоаналитических идей, многое из довольно разных философских течений нашего столетия, включая и Ницше, и Гартмана, и Ленина, и многое другое. Франкл рассказывает любопытный случай: «Когда я впервые приехал с лекциями в Соединенные Штаты, мне говорили, что я привез им что-то новое, по крайней мере по сравнению с психоанализом. Однако позднее, во время моих поездок в Азию — в Индию и Японию, — мне говорили прямо противоположное. Люди говорили мне, что я сообщаю старые истины, которые можно найти в древних Ведах, в учении Цзен или в трудах Лао-цзы [12, с. 188]. Нам представляется, что именно своеобразная преемственность экзистенциального анализа Франкла, вобравшего в себя многие гуманистические идеи и традиции как западной, так и восточной философской мысли, позволила ему претендовать на выражение запросов своего времени.

Эта преемственность объясняет и те параллели в развитии идей Франкла, с одной стороны, и ведущих советских психологов — с другой, которые мы бы хотели здесь отметить. Мы хотим обратить внимание на три из них.

В общем методологическом пафосе подхода к личности Франкл оказывается единомышленником Выготского. Оба буквально одними и теми же словами выдвигают лозунг построения вершинной психологии как оппозиции

психологии глубинной. Ограничимся двумя цитатами. Франкл: «Экзистенциальный анализ есть нечто противоположное так называемой... глубинной психологии. Глубинная психология забывает, что ее противоположностью является не поверхностная, а *вершинная психология*... Глубинная психология в чести, но «лишь вершина человека — это человек» (Парацельс)» (с. 165). Выготский: «Наше слово в психологии: от *поверхностной* психологии — в сознании явление не равно бытию. Но мы себя противопоставляем и *глубинной* психологии. Наша психология — *вершинная* психология (определяет не «глубины», а «вершины» личности)» [15].

В понимании места человека в мире Франкл идет теми же путями, что и С. Л. Рубинштейн. Вновь две цитаты. Франкл: «Не только мир существует в сознании... но и сознание существует в мире, „содержится" в нем, сознание „имеет место"» [9, с. 207]. Рубинштейн: «Человек находится внутри бытия, а не только бытие внешне его сознанию» [16]. Оба автора выражают в этих тезисах то, что позднее было названо Ф. Е. Василюком «онтологией жизненного мира»,— представление о неразрывном единстве человека и мира, первичном по отношению к их атрибутивным свойствам.

Наконец, третьей точкой соприкосновения экзистенциального анализа Франкла и советской марксистской психологии являются представления о роли предметной деятельности в становлении личности. Здесь Франкл протягивает руку А. Н. Леонтьеву, выделяя у себя курсивом следующее положение: «*Я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, но и становлюсь в соответствии с тем, как я поступаю*» (с. 114). Этот принцип деятельности сочетается в работах Франкла с принципом предметности, или, в более привычной для Франкла терминологии, интенциональности. Интенциональная, предметная направленность человека, творящего себя самого в процессе свободной деятельности, являющейся связующей нитью между субъектом и м и р о м , — таков общий пафос экзистенциального анализа Франкла и деятельностного подхода А. Н. Леонтьева [17].

* * *

Осталось сказать лишь несколько слов о структуре книги. Составители оказались перед сложной задачей вы-

бора текстов, совокупность которых наилучшим образом представила бы читателю Виктора Франкла во всей полноте его идей. В окончательном варианте в книгу были включены работы из пяти разных книг Франкла, изданные частью на немецком, частью на английском языке. Открывает этот сборник статья «Человек перед вопросом о смысле», в которой Франкл, анализируя современную социокультурную ситуацию, обосновывает социальную значимость логотерапии как психотерапии нашего времени. Остальные работы разбиты на три раздела. В первый раздел включены философские и общеметодологические работы, в которых сформулирован общий подход Франкла к человеку, его природе и сущности и его представления о путях построения научного человекознания. Во второй раздел включены две большие работы, в наибольшей степени касающиеся непосредственно проблем человеческой жизни. Это статья, посвященная анализу опыта концлагеря, и работа «Общий экзистенциальный анализ», в которой Франкл со своих философских позиций рассматривает проблемы любви, страдания, жизни и смерти, труда — основные реалии нашей жизни. Наконец, в третьем разделе собраны статьи, посвященные большей частью конкретным вопросам теории личности и психотерапии.

В целом, как нам кажется, книга достаточно хорошо отражает все основные линии и направления развития идей Франкла. Знакомство с идеями этого выдающегося мыслителя и гуманиста нашего времени, несомненно, позволит обогатить подходы, разрабатываемые психологами в нашей стране.

Д. А. Леонтьев

Литература

1. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия. В. кн.: Психология личности. Тексты. Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузырея. М., 1982, с. 118—126.

2. Frankl V. E. Zur mimischen Bejahung und Verneinung. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, 1924. Bd. 10.

3. Frankl V. E. Psychotherapie und Weltanschauung. Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie, 1925. Bd. 3.

4. Frankl V. E. The Doctor and the soul. N. Y., Knopf, 1955.

5. Frankl V. E. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Wien: Verlag für Jugend und Volk, 1946.

6. Frankl V. E. From death-camp to existentialism. Boston, Beacon, 1959—1962.
7. Frankl V. E. Logotherapie und Existenzanalyse. München, Piper, 1987.
8. Frankl V. E. The unconscious god. N. Y.: Washington Square Press, 1985, p. 70.
9. Frankl V. E. Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. München, Piper, 1979, p. 236.
10. Frankl V. E. Logos, Paradoz, and the search for meaning. In: Cognition and Psychotherapy / Ed. by M. Y. Mahoney, A. Freeman. N. Y., Plenum, 1985, p. 274.
11. Frankl V. E. Man's Search for Meaning. 3 ed., rev. and enl. N.Y., Simon and Schuster, 1984, p. 113.
12. Fabry J. B. The pursuit of meaning. Boston, Beacon. 1968, p. 51.
13. Frankl V. E. Psychotherapy and existentialism. N.Y.: Simon and Schuster, 1967, p. 63.
14. Frankl V. E. Der Reidende Mensch. Bern, huber, 1984, p. 83.
15. Выготский Л. С. Собр. соч. в 6-ти т. М., т. 1, 1982, с. 166.
16. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973, с. 262.
17. Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание. Личность. М., 1977.

От автора

С огромной радостью я узнал, что на русском языке издается сборник моих работ, переведенных в свое время на многие языки. Когда я находился в Москве по приглашению МГУ имени М. В. Ломоносова и читал курс лекций на психологическом факультете, мне сообщили об этом, но я не ожидал, что книга выйдет так скоро. Чем, спрашивается, это можно объяснить?

Возможно, тем, что, как говорили московские коллеги, мои копцепции каким-то образом «созвучны русской душе». Что ж, в свою очередь на меня огромное влияние оказали сочинения таких русских писателей, как Достоевский и Толстой (которых я постоянно цитирую в своих трудах). Не удивительно поэтому, что я убежден в том, что страдание, вина и смерть — названные мною «трагическим триединством человеческого существования» — ни в коей мере не умаляют смысла жизни, но, наоборот, в принципе всегда могут трансформироваться во что-то положительное.

Несомненно, что поэт несравненно лучше и проще, чем ученый, донесет до неискушенного читателя суть подобной посылки; в конце концов, она адресована прежде всего сердцам, нежели только умам; здесь нами руководят наши сердца!

Если эта книга, за издание которой я столь благодарен, сможет хоть в какой-то мере быть полезной для русскоязычного читателя, мое сердце наполнится гордостью и на склоне дней моя жизнь обогатится еще одним, новым смыслом. Или, говоря словами Р. У. Эмерсона: «Есть лишь одна честь — честь оказать помощь, есть лишь одна сила — сила прийти на помощь».

Человек перед вопросом о смысле *

У каждого времени свои неврозы — и каждому времени требуется своя психотерапия.

Сегодня мы, по сути, имеем дело уже с фрустрацией не сексуальных потребностей, как во времена Фрейда, а с фрустрацией потребностей экзистенциальных. Сегодняшний пациент уже не столько страдает от чувства неполноценности, как во времена Адлера, сколько от глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты, — поэтому я и говорю об экзистенциальном вакууме [1].

Я бы хотел просто процитировать здесь пару фраз из письма, которое написал мне один американский студент: «Здесь, в Америке, я со всех сторон окружен молодыми людьми моего возраста, которые отчаянно пытаются найти смысл своего существования. Недавно умер один из моих лучших друзей, которому найти этот смысл не удалось». Мои личные впечатления от американских университетов — а только в США я имел возможность читать лекции и общаться таким образом со студентами в 129 университетах — подтверждают репрезентативность приведенного отрывка из письма в той мере, в какой оно касается общего настроения и ощущения жизни, которые владеют сегодня академической молодежью.

И не только они. Что касается поколения сегодняшних взрослых, я ограничусь лишь ссылкой на результат исследования, проведенного Рольфом фон Экартсбергом на выпускниках Гарвардского университета. Через 20 лет после окончания многие из них, несмотря на то что за это время они не только сделали карьеру, но и жили внешне вполне благополучной и счастливой жизнью, жаловались на непреодолимое ощущение полной утраты смысла.

---

* По материалам докладов, прочитанных в Варшаве по приглашению польского общества психиатров, в актовом зале Цюрихского университета по приглашению фонда Лиммата и в Мюнхене по приглашению фонда Карла Фридриха фон Сименса.

Все множатся признаки того, что ощущение отсутствия смысла становится все более распространенным явлением. Сегодня уже и коллеги чисто психоаналитической ориентации, и марксисты отмечают это.

Что касается марксистских кругов, следует назвать доктора Выметала, бывшего в свое время руководителем психиатрической клиники Оломоуцкого университета (ЧССР). Ссылаясь на данные других авторов из Чехословакии и Германской Демократической Республики, он привлек внимание к факту наличия в коммунистических странах экзистенциальной фрустрации и выдвинул требование разработки для ее преодоления новых терапевтических приемов. Наконец, стоит упомянуть Клицке, американского ученого, работавшего приглашенным профессором в одном из африканских университетов. В недавно опубликованной в «Журнале гуманистической психологии» работе («Студенты в пробуждающейся Африке — логотерапия в Танзании») он аргументированно показывает, что экзистенциальный вакуум становится заметным и ощутимым явлением в странах «третьего мира» — по меньшей мере или в особенной степени в кругах академической молодежи. Подобными данными мы также обязаны Джозефу Л. Филбрику («Кросскультурное исследование смысла жизни в русле теории Франкла»).

Когда меня спрашивают, как я объясняю себе причины, порождающие этот экзистенциальный вакуум, я обычно использую следующую краткую формулу: в отличие от животных инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно, и в отличие от человека вчерашнего дня традиции не диктуют сегодняшнему человеку, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек, похоже, утратил ясное представление о том, чего же он хочет. В итоге он либо хочет того же, чего и другие (конформизм), либо делает то, что другие хотят от него (тоталитаризм) *.

За этими двумя следствиями важно не пропустить и не забыть третье, а именно появление специфических невро-

---

* Как удалось показать с помощью статистической обработки тестовых данных Диане Янг, диссертантке университета Беркли, ощущение бессмысленности значительно больше распространено среди молодых людей, чем среди старших. Тем самым подтверждается наша теория о том, что утрата традиций является одной из двух причин, порождающих чувство смыслоутраты; ведь согласно этой теории, столь характерный для молодежи отказ от традиций не может не порождать интенсивного распространения ощущения бессмысленности.

тических заболеваний, которые я обозначил как «ноогенные неврозы» [2]. В отличие от неврозов в узком смысле слова, являющихся, по определению, психогенными заболеваниями, ноогенные неврозы проистекают не из комплексов и конфликтов в традиционном смысле слова, а из угрызений совести, из ценностных конфликтов и — не в последнюю очередь — из экзистенциальной фрустрации, проявлением и воплощением которой может в том или ином случае выступать невротическая симптоматика. Джеймсу С. Крамбо, руководителю психологической лаборатории в Миссисипи, мы обязаны разработкой теста (PIL — Purpose in Life-Test), позволяющего отличить ноогенные неврозы от психогенных в целях дифференциальной диагностики. После того как он обработал полученные данные с помощью компьютера, он пришел к выводу, что при ноогенных неврозах имеет место действительно иная картина болезни, которая не только в диагностическом, но и в терапевтическом аспекте не вмещается в границы компетенции традиционной психиатрии.

Что касается частоты встречаемости ноогенных неврозов, то на этот счет имеются данные статистических исследований Нибауэр и Люкас в Вене, Фрэнка М. Бакли в Уорчестере (Массачусетс, США), Вернера в Лондоне, Лангена и Вольхарда в Тюбингене, Прилла в Вюрцбурге, Попельского в Польше и Нины Толл в Мидлтауне (Коннектикут, США). Данные тестирований согласованно показывают, что примерно 20% неврозов относятся к ноогенным.

Из статистики известно, что среди причин смертности у американских студентов второе место по частоте после дорожно-транспортных происшествий занимают самоубийства. При этом число *попыток* самоубийства (не закончившихся смертельным исходом) в 15 раз больше.

Мне сообщили интересные статистические данные, полученные при опросе 60 студентов Университета штата Айдахо после подобных попыток самоубийства. У них подробнейшим образом выяснялось все, что связано с мотивом этого поступка, и вот что было обнаружено: 85 процентов из них не видели больше в своей жизни никакого смысла; при этом 93 процента из них были физически и психически здоровы, жили в хороших материальных условиях и в полном согласии со своей семьей; они активно участвовали в общественной жизни и имели все основания быть довольными своими академическими успехами.

Во всяком случае, о неудовлетворенных потребностях не могло быть и речи. Это тем более заставляет нас задать себе вопрос, каковы условия, делающие возможной попытку самоубийства, что должно быть встроено в «condition humaine», чтобы когда-нибудь привести человека к такому поступку, как попытка самоубийства, несмотря на удовлетворение повседневных потребностей. Представить себе это можно лишь в том случае, если человек как таковой — или если он им уже перестал быть, это по крайней мере было изначально — добивается того, чтобы найти в своей жизни смысл и осуществить его. Это и есть то, что в логотерапевтической теории мотивации мы описываем понятием «стремление к смыслу» [4]. На первый взгляд, правда, может показаться, что мы переоцениваем человека, ставя его на чересчур высокий пьедестал. В этой связи мне всегда вспоминается то, что мне как-то раз говорил инструктор, обучавший меня в Калифорнии вождению самолета: «Предположим, я хочу лететь на восток, и при этом дует боковой ветер с севера, тогда меня с моим самолетом отнесет на юго-восток, если же направлю машину на северо-восток, то тогда я полечу именно на восток и приземлюсь там, где я хотел». Не так ли обстоит дело и с человеком? Принимая его таким, какой он есть, мы делаем его хуже; принимая же его таким, каким он должен быть, мы заставляем его быть таким, каким он может стать. Эти слова, впрочем, принадлежат не моему калифорнийскому инструктору, а Гёте.

Как известно, существует так называемая — сама себя так называющая — «глубинная психология». Где же, однако, «вершинная психология» [5], включающая в поле своего зрения стремление к смыслу? Во всяком случае, от стремления к смыслу нельзя отмахнуться, как от простого хотения, смиренного пожелания. Скорее речь здесь идет о «самоосуществляющемся пророчестве», как называют американцы рабочую гипотезу, которая сама выступает причиной того, что в ней же прогнозируется. Мы, врачи, сталкиваемся с этим ежедневно и ежечасно (в приемные часы). Например, мы измерили пациенту кровяное давление и установили, что оно равно 160. Если на вопрос пациента о его давлении мы скажем «160», то это уже не будет правдой, поскольку давление у пациента в ответ на это сообщение мгновенно поднимется до 180. Если же, напротив, мы скажем ему, что давление практически нормальное, то мы не солжем. Со вздохом облегчения он со-

знается, что у него был страх паралича, но, по-видимому, этот страх оказался совершенно безосновательным. Если мы теперь снова измерим у него давление, то убедимся, что оно действительно тем временем упало до нормального уровня.

Оказалось, что концепция «стремления к смыслу» может быть верифицирована и чисто эмпирическими методами. Сошлюсь лишь на работы Крамбо и Махолика [6] и Элизабет С. Люкас, разработавших оригинальные тесты для количественного измерения стремления к смыслу. В дюжинах диссертаций, выполненных в основном с помощью этих тестов, логотерапевтическая теория мотивации получила свое подтверждение.

Рамки, в которых я нахожусь, не позволяют мне остановиться на всем этом подробно. Я, однако, не могу отказать себе в том, чтобы сослаться в дискуссии на результаты исследований, авторы которых *не* являются моими учениками. Кто еще станет сомневаться в существовании стремления к смыслу (подчеркнем: не больше и не меньше, чем специфической для человека мотивации), взяв в руки доклад американского Совета по вопросам образования, в котором приведены данные опроса 189733 студентов в 360 университетах. Главный интерес у 73,7 процента опрошенных выражается в цели «прийти к мировоззрению, которое сделало бы жизнь осмысленной». Или возьмем доклад Национального института психического здоровья: из 7948 студентов в 48 вузах наибольшее число (78 процентов) выразили желание «найти в своей жизни смысл».

Отсюда понятно и пророчество Джозефа Каца из Университета штата Нью-Йорк, что следующая волна людей, которые вольются в производство, будет интересоваться лишь профессиями, которые приносят не только деньги, но и смысл.

Конечно, всякий больной желает в первую очередь стать когда-нибудь здоровым, а любой бедняк — когда-нибудь разжиться деньгами. Однако столь же верно и то, что оба стремятся к этому лишь затем, чтобы иметь возможность вести такую жизнь, какую они считают осмысленной, осуществить смысл своей жизни!

Как известно, Маслоу ввел различение низших и высших потребностей, имея в виду при этом, что удовлетворение низших потребностей является необходимым условием для того, чтобы были удовлетворены и высшие[1]. К высшим потребностям он причисляет и стремление к смыслу, называя его даже при этом «первичным человеческим побуждением». Это свелось, однако, к тому, что человек начинает интересоваться смыслом жизни лишь тогда, когда жизнь у него устроена («сначала пища, потом мораль»). Этому, однако, противоречит то, что мы — и не в последнюю очередь мы, психиатры, — имеем возможность постоянно наблюдать в жизни: потребность и вопрос о смысле жизни возникает именно тогда, когда человеку живется хуже некуда. Свидетельством тому являются умирающие люди из числа наших пациентов, а также уцелевшие бывшие узники концлагерей и лагерей для военнопленных.

Вместе с тем, разумеется, не только фрустрация низших потребностей порождает вопрос о смысле, но и *удовлетворение* низших потребностей, в частности, в «обществе изобилия». Мы не ошибемся, пожалуй, если усмотрим в этом кажущемся противоречии подтверждение нашей гипотезы, согласно которой стремление к смыслу представляет собой мотив sui generis, который несводим к другим потребностям и невыводим из них (как это уже удалось эмпирически показать Крамбо и Махолику, а также Кратохвилу и Плановой).

Мы встречаемся здесь с феноменом, который я считаю фундаментальным для понимания человека: с самотрансценденцией человеческого существования! За этим понятием стоит тот факт, что человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим, на что-то или на кого-то: на смысл, который необходимо осуществить, или на другого человека, к которому мы тянемся с любовью. В служении делу или любви к другому человек осуществляет сам себя. Чем больше он отдает себя делу, чем больше он отдает себя своему партнеру, тем в большей степени он является человеком и тем в

---

[1] Маслоу, выделяя пять уровней потребностей, писал, что низшие потребности — наиболее насущные и, лишь когда удовлетворены потребности низшего уровня, актуализируются потребности следующего уровня и т. д. Позднее Маслоу отказался от идеи жесткой последовательности удовлетворения потребностей. — *Прим. перев.*

большей степени он становится самим собой. Таким образом, он, по сути, может реализовать себя лишь в той мере, в какой он забывает про себя, не обращает на себя внимания.

Здесь необходимо упомянуть один из 90 фактов, полученных в эмпирическом исследовании госпожи Люкас, а именно: оказалось, что среди посетителей Пратера — знаменитого венского парка отдыха и развлечений — объективно измеренный уровень экзистенциальной фрустрации был существенно выше, чем средний уровень у населения Вены (который практически не отличается от аналогичных результатов, полученных и опубликованных американскими и японскими авторами). Другими словами, у человека, который особенно добивается наслаждений и развлечений, оказывается в конечном счете фрустрировано его стремление к смыслу, или, говоря словами Маслоу, его «первичные» запросы.

Это каждый раз напоминает мне один американский анекдот. Человек встречает на улице своего домашнего врача, который справляется о его здоровье. Выясняется, что пациент стал в последнее время туговат на ухо. «Вы, наверное, слишком много пьете, — отвечает ему врач. — Вам надо бросать». Через пару месяцев они вновь встречаются на улице, и врач, специально повысив голос, спрашивает пациента о его здоровье. «О, — отвечает тот, — не надо говорить так громко, я снова прекрасно слышу». «Я вижу, вы бросили пить, — говорит врач. — Отлично, так и продолжайте». Новая встреча еще через пару месяцев: «Как поживаете?» — «Простите, что Вы сказали?» — «Я спрашиваю, как Вы поживаете?» Наконец, пациенту удается понять. «Вот, вы видите, я опять стал хуже слышать». — «Вы, наверное, опять начали пить?» «Видите ли, — объясняет ему пациент, — сначала я пил и стал плохо слышать, затем я бросил пить и стал снова слышать лучше, но то, что я услышал, было гораздо хуже, чем виски». Мы можем утверждать следующее: если у человека нет смысла жизни, осуществление которого сделало бы его счастливым, он пытается добиться ощущения счастья в обход осуществлению смысла, в частности с помощью химических препаратов. На самом деле нормальное ощущение счастья не выступает в качестве цели, к которой человек стремится, а представляет собой скорее просто сопутствующее явление, сопровождающее достижение цели. Это сопутствующее явление, этот «эффект» может быть,

однако, «уловлен», и принятие алкоголя дает такую возможность. Б. А. Маки, директор Центра реабилитации алкоголиков военно-морских сил США, утверждает: «Работая с алкоголиком, мы очень часто убеждаемся, что жизнь, по-видимому, потеряла для него смысл». Моя ученица в Международном университете Соединенных Штатов в Сан-Диего в своих исследованиях, результаты которых составили ее диссертацию, получила данные о том, что для 90 процентов исследованных ею случаев тяжелого хронического алкоголизма характерно выраженное ощущение утраты смысла. Тем самым становится и более понятным то, что Крамбо с помощью групповой логотерапии алкоголиков, направленной на снятие экзистенциальной фрустрации, удалось добиться большего успеха, чем в контрольных группах, в которых терапия велась традиционными общепринятыми методами.

Подобные вещи мы наблюдаем и в случаях наркомании. Если верить Стэнли Криппнеру, 100 процентов случаев наркоманий связаны с ощущением утраты смысла: на вопрос, все ли представляется им бессмысленным, 100 процентов наркоманов отвечали утвердительно. Моя диссертантка Бетти Лу Педелфорд, а также Шин и Фехтман, исследовавшие экзистенциальную фрустрацию, показали, что у наркоманов уровень ее более чем вдвое выше, чем в контрольной группе. И здесь понятно, почему Фрейзеру, возглавляющему в Калифорнии центр реабилитации наркоманов и применившему там логотерапию, удалось добиться 40-процентного излечения по сравнению с 11 процентами в среднем при традиционных методах лечения.

Наконец, в этой связи нельзя не упомянуть данные Блэка и Грегсона из Новой Зеландии, согласно которым уровень экзистенциальной фрустрации у преступников существенно выше среднего. Соответственно, Барберу, занимавшемуся логотерапией с несовершеннолетними преступниками, помещенными в его калифорнийский реабилитационный центр, удалось снизить процент рецидивов с обычных 40 до 17. Рискнем теперь сделать еще один шаг и распространить наши соображения и рассуждения на масштаб всей планеты. Спросим себя, не нужна ли подобная переориентация также и в области исследований проблем мира. По сути, эта область уже давно жестко завязана на проблематику агрессивных потенциалов, и никто пока еще не осмелился выйти в человеческое измерение. А между прочим, именно войдя в то измерение, где суще-

ствуют собственно человеческие проявления — туда, где мы только и можем встретиться с такими феноменами, как стремление к смыслу, — можно, по всей видимости, установить, что в конечном счете именно фрустрация этого стремления к смыслу, экзистенциальная фрустрация и распространяющееся все шире ощущение бессмысленности поддерживают (подчеркиваем: не у животных, а у человека, на человеческом уровне!) агрессивность, если вообще не являются ее причиной.

В пространстве собственно человеческих проявлений попросту не существует агрессии, которая, присутствуя в определенном «количестве», давит на клапан и заставляет меня, ее «беспомощную жертву», искать глазами какие-нибудь объекты, на которые я мог бы ее направить. Как бы агрессия ни преобразовывалась на биологическом уровне и ни укоренялась на психологическом, на человеческом уровне она у меня исчезает, она у меня «прорастает» (в гегелевском смысле) во что-то совсем иное. На человеческом уровне я *ненавижу*. А ненависть в отличие от агрессии интенционально направлена на нечто, что я ненавижу.

Ненависть и любовь — это человеческие проявления, поскольку они интенциональны, поскольку человек, ненавидящий что-либо или любящий кого-либо, имеет для этого основания. Речь идет именно об основании, а не о причине — психологической или биологической, — которая «из-за его спины» или «через его голову» порождает агрессивность и сексуальность. С биологической причиной мы сталкиваемся, например, в эксперименте В. Р. Хесса, которому с помощью электродов, вживленных в подкорковые мозговые центры кошки, удавалось вызывать у нее вспышки ярости.

Как несправедливы были бы мы к борцам Сопротивления против национал-социализма, если бы стали рассматривать их как жертв собственных «агрессивных потенциалов», которые лишь более или менее случайно оказались направлены против Адольфа Гитлера. Объектом их борьбы был не он, а именно национал-социализм как система. Они противостояли не человеку, а делу. И ведь, по сути, лишь тогда, когда мы в состоянии стать «деловыми» именно в этом смысле, мы становимся по-настоящему человечными, тогда, когда эта направленность на дело дает нам силы не только жить, но и умереть ради него.

До тех пор, пока исследования проблем мира будут заниматься лишь интерпретацией субчеловеческого феноме-

на «агрессия» и не будут анализировать человеческий феномен «ненависть», они обречены на бесплодие. Человек не перестанет ненавидеть, если ему внушить, что им владеют некие механизмы и импульсы. Этот фатализм связан с непониманием того, что, когда я веду себя агрессивно, дело не в механизмах и импульсах, которые могут во мне быть, а в том, что лично я ненавижу и что на мне лежит не вина за это, а лишь ответственность.

Следует сказать о якобы имеющейся возможности канализировать и сублимировать «агрессивные потенциалы». Мы, психологи, могли бы показать, как агрессивность, которую якобы можно переключить на безвредные объекты — например, на телеэкран, — в действительности лишь подкрепляется этим и, подобно рефлексу, еще сильнее закрепляется.

Социолог Кэролин Вуд Шериф опровергла бытующее представление о том, что спортивные состязания представляют собой эрзац-войну без кровопролития. Наблюдения за тремя группами подростков в закрытом летнем лагере показали, что спортивные состязания не снижают, а, наоборот, усиливают взаимную агрессию. Однако, что самое интересное, был один случай, когда взаимную агрессию обитателей лагеря как рукой сняло. Ребят пришлось мобилизовать для транспортировки в лагерь завязших в глинистой почве тележек с продовольствием. Отдавшись делу, хоть и трудному, но осмысленному, они буквально «забыли» про свою агрессию.

Здесь я скорее вижу новый конструктивный подход к исследованию проблем мира, чем в бесконечном пережевывании темы «агрессивных потенциалов», призванном убедить человека, что насилие и войны — это его судьба *. На самом же деле похоже, что агрессивные импульсы разрастаются прежде всего там, где налицо экзистенциальный вакуум. Что верно по отношению к преступности, может быть применено и к сексуальности: *лишь в экзистенциальном вакууме набирает силу сексуальное либидо.* Эта гипертрофия в условиях вакуума повышает готовность к невротическим сексуальным реакциям.

* В другой работе [7] я более подробно останавливался на этой тематике. Здесь же я ограничусь тем, что сошлюсь на нее и передам слово Роберту Джею Лифтону — международному эксперту в этой области. В своей книге «История и выживание человечества» он пишет: «Люди наиболее готовы к убийству, когда они находятся в смысловом вакууме».

2—1046

Ведь то, что было сказано выше о счастье как побочном эффекте, столь же верно и по отношению к сексуальному наслаждению: *чем сильнее человек стремится к наслаждению, тем сильнее оно от него ускользает.* Десятилетия клинического опыта дают мне смелость утверждать, что нарушения потенции и оргазма в большинстве случаев сводятся именно к подобной схеме реагирования. Другими словами, сексуальность нарушается по мере того, как усиливается сознательная направленность и внимание к ней. Чем больше внимание смещается с партнера на сам половой акт, тем больший ущерб наносится половому акту. В частности, это мы наблюдаем во всех тех случаях, когда наши пациенты-мужчины в первую очередь озабочены тем, чтобы продемонстрировать свою потенцию или пациенты-женщины заинтересованы прежде всего в том, чтобы доказать самим себе, что они в состоянии переживать полноценный оргазм и ничуть не фригидны. Мы видим, что здесь опять целью ставится то, что в норме является лишь сопутствующим эффектом и должно им оставаться, если мы не хотим, чтобы оно было нарушено.

Эта опасность возрастает, поскольку сексуальность разрастается в экзистенциальном вакууме в больших масштабах. Ведь сегодня мы сталкиваемся с сексуальной инфляцией, которая, как и любая инфляция, в том числе на денежном рынке, идет рука об руку с девальвацией. Сексуальность обесценивается в той мере, в какой она обесчеловечивается. Ведь *человеческая сексуальность — это больше, чем просто сексуальность,* и большим, чем просто сексуальность, она является в той степени, в какой она — на человеческом уровне — выступает носителем внесексуальных, личностных отношений *.

Забота о том, чтобы сексуальные контакты были направлены в русло отношения к партнеру, не сводящегося к чисто сексуальному отношению, чтобы они брали начало на человеческом уровне, была бы в самых кровных интересах даже тех, которых в конечном счете не волнует ничего, кроме сексуального удовлетворения и наслаждения. На человеческом же уровне сексуальность обладает еще

* Эйбл-Эйбесфельдт смогла показать, что это расширение функций имеет место не только на человеческом, но и уже на субчеловеческом уровне: у животных сексуальность также может быть большим, чем просто сексуальность. Хотя она и не служит личностным отношениям, как у человека, однако, например, у гамадрилов совокупление явно несет социальные функции, как и в целом «у позвоночных формы сексуального поведения различным образом служат групповому сплочению».

одной функцией. Она выступает выражением любовного отношения, «инкарнацией», воплощением такого феномена, как любовь или же просто влюбленность. То, что лишь в этом случае сексуальность может действительно приносить счастье, показывают результаты недавнего опроса, организованного американским журналом «Psychology Today»: 20 000 ответов на вопрос, что сильнее всего стимулирует потенцию и оргазм, выдвинули на первое место как надежнейший стимулятор «романтизм», то есть влюбленность в партнера, если не больше — любовь к нему.

Однако желательная с точки зрения профилактики сексуальных неврозов «персонификация» сексуальности должна быть направлена не только на личность партнера, но и в такой же степени на собственную личность. Нормальное сексуальное развитие и созревание человека заключается в возрастающей *интеграции* сексуальности в целостную структуру его личности. Отсюда явствует, что любая **изоляция** сексуальности, напротив, противоречит интегративным тенденциям и тем самым поддерживает невротизирующие тенденции. Дезинтеграция сексуальности, вырывание ее из контекста личностных и межличностных внесексуальных отношений означает, говоря одним словом, регресс.

Однако в таких регрессивных тенденциях находит свой единственный шанс, свой уникальный бизнес *индустрия сексуальных развлечений.* И начинается *танец вокруг золотой свиньи.* Опасным здесь с точки зрения профилактики сексуальных неврозов является *принуждение к сексуальному потреблению,* исходящее от *индустрии «просвещения».* Мы, психиатры, постоянно видим у наших пациентов, насколько же они под давлением этой индустрии «просвещения», манипулирующей общественным мнением, чувствуют себя прямо-таки обязанными стремиться к сексу ради него самого, развивать интерес к сексуальности в ее деперсонализированном и дегуманизированном обличье. Однако мы, психиатры, знаем и то, насколько сильно все это сказывается как раз на ослаблении потенции и оргазма. И того, кто видит свое исцеление в рафинированности *«любовной» техники,* эта техника только лишает остатков той спонтанности, той непосредственности, той самостоятельности, той искренности, которая является условием и предпосылкой нормального сексуального функционирования и в которой как раз так нуждается человек, стра-

дающий сексуальным неврозом. Все это никоим образом не означает обоснования каких-либо табу или отрицания свободы в сексуальной жизни. Однако свобода, которую имеют в виду те, кто так много о ней *говорит*, — это в конечном счете свобода делать бизнес с помощью так называемого просвещения. Мы все против лицемерия в вопросах сексуальной жизни, однако мы должны выступить также против того лицемерия, которое творит «свобода», имея в виду деньги.

Вернемся теперь к экзистенциальному вакууму, к чувству отсутствия смысла. Фрейд писал в одном из своих писем: «Когда человек задает вопрос о смысле и ценности жизни, он нездоров, поскольку ни того, ни другого объективно не существует; ручаться можно лишь за то, что у человека есть запас неудовлетворенного либидо». Я считаю специфически человеческим проявлением не только ставить вопрос о смысле жизни, но и ставить под вопрос существование этого смысла. В частности, привилегией молодых людей является демонстрация своей взрослости прежде всего тем, что они ставят под сомнение смысл жизни, и этой привилегией они более чем активно пользуются.

Эйнштейн как-то заметил, что тот, кто ощущает свою жизнь лишенной смысла, не только несчастлив, но и вряд ли жизнеспособен. Действительно, стремление к смыслу обладает тем, что в американской психологии получило название «ценность для выживания». Не последний из уроков, которые мне удалось вынести из Освенцима и Дахау, состоял в том, что наибольшие шансы выжить даже в такой экстремальной ситуации имели, я бы сказал, те, кто был направлен в будущее, на дело, которое их ждало, на смысл, который они хотели реализовать. Позднее американские психиатры получили этому подтверждение на материале военнопленных, находившихся в японских, северокорейских и северовьетнамских лагерях. Не должно ли то, что является верным по отношению к отдельным людям, быть верно и по отношению к человечеству в целом? И не должны ли мы в рамках так называемых исследований проблем мира уделить внимание вопросу: не заключается ли единственный шанс человечества на выживание в общей для всех задаче, в одном общем стремлении к одному общему смыслу?

Вспомним, с чего мы начали. У каждого времени свои неврозы — и каждому времени требуется своя психотера-

пия. Теперь нам известно больше: лишь *регуманизированная психотерапия* способна понять приметы времени — и ответить на запросы времени. Лишь регуманизированная психотерапия может справиться с деперсонализирующими и дегуманизирующими тенденциями, повсеместно берущими верх. Так можем ли мы дать сегодняшнему экзистенциально фрустрированному человеку смысл? Ведь мы должны радоваться уже, если его у сегодняшнего человека не *отнимают,* внедряя в его сознание редукционистские схемы. Достижим ли смысл? Возможно ли вновь оживить утерянные традиции или даже утраченные инстинкты? Или же был прав Новалис, заметивший однажды, что возврата к наивности уже нет, что лестница, по которой мы поднимались, упала?

Попытка дать человеку смысл свелась бы к морализированию. А мораль в старом смысле слова уже доживает свой век. Через какое-то время мы уже не будем морализировать, мы онтологизируем мораль. Добро и зло будут определяться не как нечто, что мы должны делать или соответственно делать нельзя; добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению.

Смысл нельзя дать, его нужно найти. Процесс нахождения смысла подобен восприятию гештальта. Уже основатели гештальтпсихологии Левин и Вертгеймер говорили о побудительном характере, присущем каждой отдельной ситуации, в которой мы сталкиваемся с действительностью. Вертгеймер зашел даже так далеко, что приписал содержащемуся в каждой ситуации требованию объективный характер. Адорно. впрочем, также ясно говорит: «Понятие смысла включает в себя объективность, несводимую к деятельности».

Отличает нахождение смысла от восприятия гештальта, на мой взгляд, следующее: в отличие от восприятия просто фигуры, которая бросается нам в глаза на «фоне», при *восприятии смысла* речь идет об обнаружении возможности на фоне действительности. И эта возможность всегда единственна. Она преходяща. Однако лишь возможность является преходящей. Если она уже осуществлена, если смысл реализован, то это уже раз и навсегда.

Смысл должен быть найден, но не может быть создан. Создать можно либо субъективный смысл, простое ощу-

щение смысла, либо бессмыслицу. Тем самым понятно и то, что человек, который уже не в состоянии найти в своей жизни смысл, равно как и выдумать его, убегая от чувства утраты смысла, создает либо бессмыслицу, либо субъективный смысл. Если первое происходит на сцене (театр абсурда!), то последнее — в хмельных грезах, в особенности вызванных с помощью ЛСД. В этом случае, однако, это сопряжено с риском пройти в жизни мимо истинного смысла, истинного дела во внешнем мире (в противоположность сугубо субъективному ощущению смысла в себе самом). Это напоминает мне подопытных животных, которым калифорнийские исследователи вживляли электроды в гипоталамус. Когда электрическая цепь замыкалась, животные испытывали удовлетворение либо полового влечения, либо пищевой потребности. В конце концов они научились сами замыкать цепь и игнорировали теперь реального полового партнера и реальную пищу, которая им предлагалась.

Смысл не только должен, но и может быть найден, и в поисках смысла человека направляет его совесть. Одним словом, совесть — это орган смысла. Ее можно определить как способность обнаружить тот единственный и уникальный смысл, который кроется в любой ситуации.

Совесть принадлежит к числу специфически человеческих проявлений, и даже более чем специфически человеческих, ибо она является неотъемлемой составной частью условий человеческого существования, и работа ее подчинена основной отличительной характеристике человеческого существования — его конечности. Совесть, однако, может и дезориентировать человека. Более того, до последнего мгновения, до последнего вздоха человек не знает, действительно ли он осуществил смысл своей жизни или лишь верит в то, что этот смысл осуществлен. После Петера Вуста в нашем сознании слились «неизвестность и риск». Пусть даже совесть держит человека в неизвестности относительно того, постиг ли он смысл своей жизни, такая «неизвестность» не освобождает его от «риска» повиноваться своей совести или по крайней мере прислушиваться к ее голосу.

С упомянутой «неизвестностью» связан, однако, не только этот «риск», но и смирение. То, что мы даже на нашем смертном одре не узнаем, не вела ли нас наша совесть — орган смысла — по ложному пути, означает так-

же и то, что одному человеку не дано знать, был ли прав другой, поступая по своей совести. Истина может быть лишь одна, однако никто не может похвастаться знанием, что этой истиной обладает именно он и никто другой. Смирение означает также терпимость, однако терпимость не тождественна безразличию; ведь чтобы уважать иные верования, отнюдь не требуется идентифицировать себя с ними.

Мы живем в век распространяющегося все шире чувства смыслоутраты. В такой век воспитание должно быть направлено на то, чтобы не только передавать знания, но и оттачивать совесть так, чтобы человеку хватило чуткости расслышать требование, содержащееся в каждой отдельной ситуации. В век, когда десять заповедей, повидимому, уже потеряли для многих свою силу, человек должен быть приготовлен к тому, чтобы воспринять 10000 заповедей, заключенных в 10000 ситуаций, с которыми его сталкивает жизнь. Тогда не только сама эта жизнь будет казаться ему осмысленной (а осмысленной — значит заполненной делами), но и сам он приобретет иммунитет против конформизма и тоталитаризма — этих двух следствий экзистенциального вакуума. Ведь только бодрствующая совесть дает человеку способность сопротивляться, *не* поддаваться конформизму и *не* склоняться перед тоталитаризмом.

Так или иначе, воспитание больше чем когда-либо становится воспитанием ответственности. А быть ответственным — значит быть селективным, быть избирательным. Мы живем в «обществе изобилия», средства массовой информации заливают нас потоками стимуляции, и мы живем в век противозачаточных средств. Если мы не хотим утонуть в этом потоке, погрузиться в тотальный промискуитет, то мы должны научиться различать, что существенно, а что нет, что имеет смысл, а что нет, за что отвечать, а за что нет.

Смысл — это всякий раз также и конкретный смысл конкретной ситуации. Это всегда «требование момента», которое, однако, всегда адресовано конкретному человеку. И как неповторима каждая отдельная ситуация, так же уникален и каждый отдельный человек.

Каждый день и каждый час предлагают новый смысл, и каждого человека ожидает другой смысл. Смысл есть для каждого, и для каждого существует свой особый смысл.

Из всего этого вытекает, что смысл, о котором идет речь, должен меняться как от ситуации к ситуации, так и от человека к человеку. Однако смысл вездесущ. Нет такой ситуации, в которой нам бы не была предоставлена жизнью возможность найти смысл, и нет такого человека, для которого жизнь не держала бы наготове какое-нибудь дело. Возможность осуществить смысл всегда уникальна, и человек, который может ее реализовать, всегда неповторим. В логотерапевтической литературе имеются публикации Брауна, Касциани, Крамбо, Дансарта, Дурлака, Кратохвила, Люкас, Лансфорда, Мэйсона, Мейера, Мэрфи, Плановой, Попельского, Ричмонда, Робертса, Руха, Сэлли, Смита, Ярнела и Янга, из которых следует, что возможность найти в жизни смысл не зависит от пола, от интеллекта, от уровня образования, от того, религиозны мы или нет * и если да, то какую веру исповедуем. Перечисленными авторами было также показано, что нахождение смысла не зависит от характера человека и от среды.

Ни один психиатр и ни один психотерапевт — в том числе логотерапевт — не может указать больному, в чем заключается смысл. Он вправе, однако, утверждать, что жизнь имеет смысл и даже, более того, что она сохраняет этот смысл в любых условиях и при любых обстоятельствах благодаря возможности найти смысл даже в страдании. Феноменологический анализ неискаженного непосредственного переживания, которое мы можем наблюдать у простого «человека с улицы», переведя его затем на язык научной терминологии, помогает увидеть, что человек не только ищет смысл в силу своего стремления к смыслу, но и находит его, а именно тремя путями. Во-первых, он может усмотреть смысл в действии, в создании чего-либо. Помимо этого, он видит смысл в том, чтобы переживать что-то, он видит смысл в том, чтобы кого-то любить. Но даже в безнадежной ситуации, перед которой он беспомощен, он при известных условиях способен видеть смысл. Дело в позиции и установке, с которой он встречает свою судьбу, которой он не в состоянии избежать или

* Это, собственно, не должно нас удивлять, поскольку мы придерживаемся мнения, что даже тот, кто на сознательном уровне не религиозен, вполне может быть религиозным бессознательно, пусть даже в том самом широком понимании религиозности, которое имел в виду, например, Альберт Эйнштейн.

изменить. Лишь позиция и установка дают ему возможность продемонстрировать то, на что способен один лишь человек: превращение, преображение страдания в достижение на человеческом уровне. Один студент-медик из Соединенных Штатов писал мне: «Недавно умер один из лучших моих друзей, потому что он не смог найти в жизни смысл. Сейчас я знаю, что, если бы он был жив, я смог бы, пожалуй, помочь ему средствами логотерапии. Его уже нет, но сама его смерть будет теперь всегда побуждать меня оказывать помощь всем тем, кто в ней нуждается. Я думаю, что не может быть более глубинного мотива. Несмотря на мое горе, вызванное смертью друга, несмотря на мое чувство вины в этой смерти, его существование — и его „уже-не-существование" наполнено смыслом. Если мне когда-нибудь достанет силы работать врачом и эта ответственность будет мне по плечу, значит, он умер не напрасно. Больше всего на свете я хочу одного: не допустить, чтобы эта трагедия случилась еще раз - случилась с другим».

В жизни не существует ситуаций, которые были бы действительно лишены смысла. Это можно объяснить тем, что представляющиеся нам негативными стороны человеческого существования — в частности, трагическая триада, включающая в себя страдание, вину и смерть, — также могут быть преобразованы в нечто позитивное, в достижение, если подойти к ним с правильной позиции и с адекватной установкой.

И все же дело доходит до экзистенциального вакуума. И это — в сердце общества изобилия, которое ни одну из базовых, по Маслоу, потребностей не оставляет неудовлетворенной. Это происходит именно оттого, что оно только удовлетворяет потребность, но не реализует стремление к смыслу. «Мне 22 года, — писал мне один американский студент, — у меня есть ученая степень, у меня шикарный автомобиль, я полностью независим в финансовом отношении, и в отношении секса и личного престижа я располагаю бóльшими возможностями, чем я в состоянии реализовать. Единственный вопрос, который я себе задаю, — это какой во всем этом смысл».

Общество изобилия порождает и изобилие свободного времени, которое хоть, по идее, и предоставляет возможность для осмысленной организации жизни, в действительности же лишь еще сильнее способствует проявлению экзистенциального вакуума. Мы, психиатры, имеем воз-

можность наблюдать это на примере так называемых «воскресных неврозов». И этот избыток свободного времени, по всей видимости, увеличивается. Институт демоскопии в Алленсбахе был вынужден констатировать, что если в 1952 году время в воскресенье тянулось слишком медленно для 26 процентов опрошенных, то сегодня уже для 37 процентов. Тем самым понятно и сказанное Джерри Манделем: «Техника избавила нас от того, чтобы мобилизовывать все наши способности на борьбу за существование. Мы создали государство всеобщего обеспечения, которое гарантирует каждому сохранение жизни без личных усилий с его стороны. Если однажды дойдет до того, что благодаря технике 15 процентов американских рабочих фактически смогут обслуживать потребности целой нации, перед нами встанут две проблемы: кто должен принадлежать к этим 15 процентам работающих и что будут делать остальные со своим свободным временем — и с потерей смысла их жизни? Может быть, логотерапия сможет сказать Америке следующего столетия больше, чем она уже дала Америке этого столетия».

К сожалению, здесь и сегодня проблема выглядит иначе. Нередко избыток свободного времени является следствием безработицы. Уже в 1933 году я описал картину болезни при «неврозе безработицы». При отсутствии работы жизнь кажется людям бессмысленной, а сами они считают себя бесполезными. Их угнетает не безработица как таковая, а ощущение смыслоутраты. Человек живет не единым пособием по безработице.

В отличие от тридцатых годов сегодняшний экономический кризис вызван кризисом энергетическим: мы с ужасом обнаружили, что источники энергии не являются неисчерпаемыми. Я надеюсь, что меня не сочтут легкомысленным, если я рискну здесь утверждать, что энергетический кризис и сопутствующее ему уменьшение роста промышленности есть единственный серьезный шанс для нашего фрустрированного стремления к смыслу. У нас есть шанс осмыслить самих себя. В век общества изобилия большинство людей имеют достаточно средств для жизни, однако многим людям совершенно неизвестно, ради чего им жить. Теперь же вполне возможным становится смещение акцентов от средств к жизни на жизненные цели, на смысл жизни. И в отличие от источников энергии этот смысл неисчерпаем, вездесущ.

Какое, однако, мы имеем право утверждать, что жизнь

никогда и ни для кого не перестает иметь смысл? Основанием для этого служит то, что человек в состоянии даже безвыходную ситуацию превратить в победу, если рассматривать ее под человеческим углом зрения. Поэтому даже страдание заключает в себе возможность смысла. Само собой разумеется, что речь здесь идет только о ситуациях, которые нельзя устранить, нельзя избежать и нельзя изменить, о страдании, которое не может быть устранено. Как врач, я, конечно, имею в виду прежде всего неизлечимые болезни, неоперируемые раковые опухоли.

Осуществляя смысл, человек реализует сам себя. Осуществляя же смысл, заключенный в страдании, мы реализуем самое человеческое в человеке. Мы обретаем зрелость, мы растем, мы перерастаем самих себя. Именно там, где мы беспомощны и лишены надежды, будучи не в состоянии изменить ситуацию, — именно там мы призваны, ощущаем необходимость измениться самим. И никто не описал это точнее, чем Иегуда Бэкон, который попал в Освенцим еще ребенком и после освобождения страдал от навязчивых представлений: «Я видел похороны с пышным гробом и музыкой — и начинал смеяться: не безумцы ли — устраивать такое из-за одного-единственного покойника? Если я шел на концерт или в театр, я обязательно должен был вычислить, сколько потребовалось бы времени, чтобы отравить газом всех людей, которые там собрались, и сколько одежды, сколько золотых зубов, сколько мешков волос получилось бы при этом». И далее Иегуда Бэкон спрашивает себя, в чем мог заключаться смысл тех лет, которые он провел в Освенциме: «Подростком я думал, что расскажу миру, что я видел в Освенциме, в надежде, что мир станет однажды другим. Однако мир не стал другим, и мир не хотел слышать об Освенциме. Лишь гораздо позже я действительно понял, в чем смысл страдания. Страдание имеет смысл, если *ты сам* становишься другим».

Литература

1. Viktor E. Frankl. Pathologie des Zeitgeistes. Wien, 1955.
2. Viktor E. Frankl. Über Psychotherapie. In: Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde 3, 1951, S. 461.
3. Elisabeth L. Lukas. Zur Validierung der Logotherapic. In: Viktor E. Frankl. Der Wille zum Sinn. Bern, 1972.
4. Viktor E. Frankl. Der unbedingte Mensch. Wien, 1949.

5. Viktor E. Frankl. Zur geistigen Problematik der Psychotherapie. In: Zentralblatt für Psychotherapie 10, 1938, S. 33.
6. J. Crumbaugh, L. Maholick. Ein psychometrischer Ansatz zu Viktor Frankls Konzept der „noogenen Neurose", in: Nikolaus Petrilowitsch. Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Darmstadt, 1972.
7. Viktor E. Frankl. Existentielle Frustration als ätiologischer Factor in Fällen von aggressivem Verhalten, in: Festschrift für Richard Lange zum 70. Geburtstag. Berlin, 1976.

Часть I

Философия человеческой ответственности

Плюрализм науки и единство человека *

Прежде всего я должен поблагодарить Академический сенат за приглашение сделать один из пяти научных докладов, организованных в связи с шестисотлетием Венского университета. Сам этот повод побуждает к тому, чтобы оттолкнуться в моем докладе от самой идеи университета. Тому, что на полюсе объекта предстает как идея университета, на полюсе субъекта соответствует универсальность знания. Ведь лишь общее образование может по праву отвечать идее содружества наук. Сегодня мы, однако, сталкиваемся скорее со специализированным образованием. Мы живем сегодня в век специалистов, и то, что они нам сообщают, — это лишь отдельные аспекты действительности под определенными углами зрения. За деревьями результатов исследований ученый уже не видит лес действительности. Исследовательские результаты, однако, не только разрозненны, но и несопоставимы, и очень трудно синтезировать их в едином образе мира и человека. Само по себе расхождение отдельных изображений действительности в течение долгого времени никакого ущерба познанию нанести не должно — напротив,

* Торжественный доклад, сделанный в связи с празднованием 600-летия Венского университета в Большом актовом зале Венского университета 13 мая 1965 года.

оно служит ему на пользу. При стереоскопическом зрении, например, именно благодаря расхождениям изображений открывается ни много ни мало целое пространственное измерение. Условием и предпосылкой этого, однако, является слияние сетчаточных образов. Аналогичным образом требуется «усилие понятия» (Гегель) для того, чтобы объединить разрозненные результаты научных исследований в единую картину мира и человека.

Колесо развития нельзя повернуть вспять. В наше время, для которого характерна групповая научно-исследовательская работа, мы еще меньше, чем когда бы то ни было, можем обойтись без специалистов. Но ведь опасность заключается отнюдь не в специализации как таковой, да и не в недостатке универсализации, а скорее в той кажущейся тотальности, которую приписывают своим познаниям столь многие ученые в заявляемых ими претензиях на «тотальное знание» (Ясперс). Тогда, когда это происходит, наука превращается в идеологию. Что касается, в частности, наук о человеке, то биология превращается при этом в биологизм, психология — в психологизм и социология — в социологизм. Как мы видим, опасность совсем не в том, что исследователи занимаются специализацией, а в том, что специалисты занимаются генерализацией. Мы все знаем так называемых любителей упрощать. Рядом с ними можно поставить и любителей обобщать, как я бы их назвал. Любители упрощать все упрощают, они все мерят одной меркой. Но любители обобщать даже не довольствуются своей меркой, а обобщают свои результаты. Позвольте продемонстрировать вам наглядный пример. В книге "The Modes and Morals of Psychotherapy" нам предлагается следующее определение: «Человек — это не более чем биохимический механизм, приводимый в движение системой процессов окисления, питающих энергией компьютеры». Как невролог, я ручаюсь, что вполне правомерно рассматривать компьютер как модель, скажем, центральной нервной системы. Ошибка заключена лишь в словах «не более чем», в утверждении, что человек не представляет собой ничего, помимо компьютера. Да, человек — это компьютер, но одновременно он нечто бесконечно большее, чем компьютер, большее в ином измерении. Нигилизм не выдает себя разговорами о Ничто, а маскируется словосочетанием «не более чем». Американцы называют это редукционизмом. Как выясняется, редукционизм не только редуцирует у че-

ловека целое измерение; он укорачивает человека ни много ни мало на специфически человеческое измерение.

Выученному нигилизму, выражающемуся в редукционизме, противостоит пережитый нигилизм — так можно было бы интерпретировать экзистенциальный вакуум. Речь идет об ощущении внутренней пустоты, о чувстве глубочайшей смыслоутраты, с которым мы, психиатры, встречаемся на каждом шагу.

Редукционизм со своей тенденцией реификации, овеществления и деперсонализации человека действует на руку экзистенциальному вакууму. Нижеследующее утверждение молодого американского социолога Уильяма Ирвина Томпсона звучит как преувеличение, хотя на самом деле это не так: «Люди не являются предметами, подобно столам или стульям, и, если они обнаруживают, что их жизнь редуцируется к простому существованию столов или стульев, они совершают самоубийство» [1]. И при определенных обстоятельствах они это действительно делают. Когда я выступал с докладом в университете Энн Эрбор, штат Мичиган, и говорил в нем об экзистенциальном вакууме, в последующем обсуждении доклада студенческий куратор-консультант сообщил, что ему ежедневно приходится сталкиваться в своей консультации с экзистенциальным вакуумом и что он готов составить мне целый список студентов, которые именно по причине своих сомнений в осмысленности жизни вконец отчаялись и совершили самоубийство.

Вполне понятно и то, что Калифорнийская ассоциация колледжей организовала дискуссию, на которую в качестве собеседников были приглашены Хьюстон К. Смит, профессор Массачусетского технологического института, и я. Дискуссия касалась ценностных аспектов вузовского обучения *. Первый вопрос, который задал мне профессор Смит, был о том, можем ли мы, профессора, и если можем, то как, в процессе обучения в университете передавать студентам ценности или дать им нечто вроде смысла жизни. На это я ответил, что ценностям мы не можем научиться — ценности мы должны пережить. Так же мы не можем и сообщить смысл жизни нашим студентам. Что мы можем им дать, дать с собой в путь, — это один лишь пример, пример нашей собственной отдачи нашему делу научных исследований. В свою очередь профессор Смит

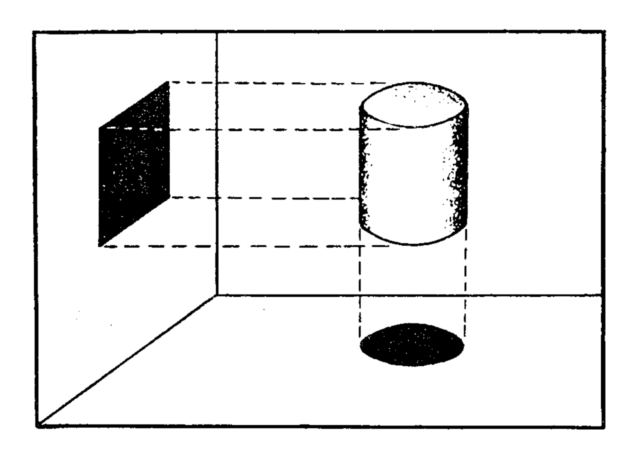
* Компанией "Hollywood Animators, Inc." был снят цветной телевизионный фильм "Value Dimensions in Teaching".

поинтересовался, разве не может само содержание предметов нести студентам смысл и ценности — не только через то, как преподносится, но и через то, что содержится в учебном материале. Я полагал, однако, что мы должны сегодня радоваться уже, если выбор учебного материала не способствует как раз подрыву изначальной направленности молодых людей на смыслы и ценности. Именно это, однако, неуклонно происходит в США. Студентам там дается как раз абсолютно редукционистский образ человека; их энтузиазм, таким образом, испытывается на прочность. К счастью, их ресурсы, похоже, неистощимы. Как иначе можно было бы понять многочисленные сообщения о Корпусе мира...

Пожалуй, как ни у кого, забота о сохранении человеческого перед лицом редукционистских устремлений плюралистической науки проявилась у Николая Гартмана в его онтологии и у Макса Шелера в его антропологии. Они выделили различные уровни или пласты: телесное, душевное и духовное. С каждым из них соотносится определенная наука: с телесным — биология, с душевным — психология и т.д. и т. п., и именно из различения этих уровней или пластов берет начало «плюрализм наук».

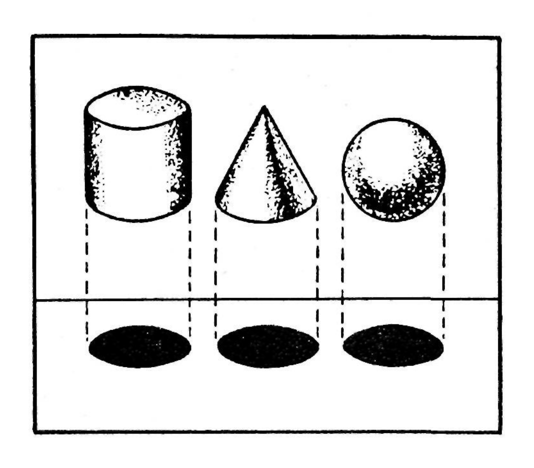
...А где же «единство человека»? Там, где человек, подобно старому кувшину, весь расколот щелями и трещинами, «качественными скачками» (Гегель)? Известно определение искусства как единства в многообразии. Я бы хотел определить здесь человека как единство вопреки многообразию. Ведь налицо антропологическое единство, невзирая на онтологические различия, невзирая на различия между разными формами бытия. Отличительным признаком человеческого бытия является сосуществование в нем антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется. Короче, человеческое бытие — это "Unitas multiplex", выражаясь словами Фомы Аквинского. Оно не охватывается ни плюрализмом, ни монизмом наподобие того, с которым мы встречаемся в «Этике Бенедикта де Спинозы, доказанной в геометрическом порядке». Да будет мне, однако, позволено очертить понимание человека, «доказанное в геометрическом порядке», с использованием геометрических аналогий. Речь идет о димензиональной онтологии [2]. Первый из двух законов димензиональной онтологии звучит так:

Один и тот же предмет, спроецированный из своего измерения в низшие по отношению к нему измерения, отображается в этих проекциях так, что различные проекции могут противоречить друг другу. Например, если стакан, геометрической формой которого является цилиндр, я проецирую из трехмерного пространства на двумерные плоскости, соответствующие его поперечному и продольному сечению, то в одном случае получается круг, а в другом — прямоугольник (см. рис.). Помимо этого несоответствия, проекции противоречивы уже постольку, поскольку в обоих случаях перед нами замкнутые фигуры, тогда как стакан — это открытый сосуд.



Второй закон димензиональной онтологии гласит:

Уже не один, а различные предметы, спроецированные из их измерения не в разные, а в одно и то же низшее по отношению к нему измерение, отображаются в своих проекциях так, что проекции оказываются не противоречивыми, но многозначными. Если, например, я проецирую цилиндр, конус и шар из трехмерного пространства на двумерную плоскость, параллельную основаниям цилиндра и конуса, то во всех трех случаях получается круг (рис. на с. 50). Предположим, что перед нами тени, которые отбрасывают цилиндр, конус и шар. Эти тени многозначны, поскольку я не могу заключить на основании тени, отбрасывает ли ее цилиндр, конус или шар, — во всех случаях тень одна и та же.



Как приложить теперь все это к человеку? Человек также, если у него редуцировать специфически человеческое измерение и спроецировать его на плоскости биологии и психологии, отображается в них так, что эти проекции противоречат друг другу. Ведь проекция в биологическое измерение обнаруживает соматические явления, тогда как проекция в психологическое измерение обнаруживает явления психические. В свете димензиональной онтологии, однако, эта противоречивость не ставит под сомнение единство человека — как и факт несовпадения круга и прямоугольника не противоречит тому, что это две проекции одного и того же цилиндра. Но будем помнить: бессмысленно искать единство человеческого способа бытия, преодолевающее многообразие различных форм бытия, а также разрешение таких противоречий, как антиномия души и тела, в тех плоскостях, на которые мы проецируем человека. Обнаружить его можно лишь в высшем измерении, в измерении специфически человеческих проявлений.

Причем речь не идет о решении нами психофизической проблемы. Возможно, однако, что димензиональная онтология прольет свет на то, почему психофизическая проблема неразрешима. То же самое можно сказать про проблему свободы воли. Ведь точно так же, как открытый сосуд в горизонтальной и вертикальной проекции на плоскость дает нам замкнутые фигуры, так и человек на биологическом уровне отображается как закрытая система физиологических рефлексов, а на психологическом уров-

не — как закрытая система психологических реакций. Эта проекция вновь содержит противоречие. Ведь сущность человека характеризуется также и тем, что он открыт, что он «открыт миру» (Шелер, Гелен и Портман). Быть человеком — значит выходить за пределы самого себя. Я бы сказал, что сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции. Быть человеком — значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому человек себя посвятил, человеку, которого он любит, или богу, которому он служит. Такая самотрансценденция выходит за рамки всех тех образов человека, которые в духе монадологизма [3] представляют человека не как существо, выходящее за пределы самого себя, тянущееся к смыслу и ценностям и ориентированное тем самым на мир, а как существо, интересующееся исключительно самим собой, поскольку для него важно лишь сохранение или соответственно восстановление гомеостаза. То, что принцип гомеостаза не является универсальным даже в биологии, не говоря уже о психологии, было показано в одном случае фон Берталанфи, а в другом — Гольдштейном, Олпортом и Шарлоттой Бюлер. Монадологизм игнорирует это. Однако в свете димензиональной онтологии закрытость систем физиологических рефлексов и психологических реакций не противоречит сущности человека — не более чем замкнутость проекций цилиндра на плоскость противоречит его открытости.

Теперь нам ясно и то, что данные, полученные в плоскости низших измерений, сохраняют свою значимость в пределах этой плоскости. Это в равной степени относится к таким односторонним исследовательским подходам и направлениям, как рефлексология Павлова, бихевиоризм Уотсона, психоанализ Фрейда и индивидуальная психология Адлера. Фрейд был достаточно гениален, чтобы осознавать привязанность своей теории к определенному измерению. Он писал Людвигу Бинсвангеру: «Я остановился лишь на первом этаже и подвале всего здания» [4]. Соблазну редукционизма в форме психологизма, даже, я бы сказал, патологизма Фрейд поддался лишь в тот момент, когда он рискнул на следующее добавление: «Я уже нашел в моем невысоком домике место, куда поселить религию, с той поры, когда я натолкнулся на категорию „невроза человечности"» [4]. Здесь Фрейд допустил ошибку.

Его слова о «невысоком домике» являются ключевыми. Необходимо, однако, пояснить, что, когда речь идет о низших или соответственно высших измерениях, это не предопределяет их субординацию и не содержит в себе оценки. В терминах димензиональной онтологии более высокое измерение означает лишь, что это более объемное измерение, которое включает в себя низшее измерение. Низшее измерение оказывается «снято» в высшем, в том многозначном смысле, который придавал этому слову Гегель. В этом смысле и человек, став человеком, остается в чем-то животным и растением. Можно сравнить его с самолетом, который сохраняет способность передвигаться по поверхности земли, подобно автомобилю. Правда, доказать, что он самолет, он может, лишь оторвавшись от земли и поднявшись в воздух. Известен тот неоспоримый факт, что специалист уже по конструкции самолета, который еще не поднимался в воздух, может определить, будет ли этот самолет в состоянии взлететь. Так и с человеком: Портману удалось показать, что человеческое можно проследить вплоть до его анатомических особенностей. Ведь даже плоть человека всегда несет отпечаток его духа.

Но наука не только вправе, но и обязана выносить за скобки многомерность реальности, отграничивать реальность, вычленять из всего спектра реальности какую-либо одну волну. Поэтому проекция более чем оправданна. Она необходима. Ученый должен сохранять видимость, будто он имеет дело с одномерной реальностью. Однако он должен при этом знать, что он делает, иначе говоря, он должен знать источники возможных ошибок, чтобы миновать их в своем исследовании.

Здесь мы подошли вплотную к тому, как можно приложить к человеку второй закон димензиональной онтологии. Допустим, я проецирую не просто трехмерное изображение на двумерную плоскость, а такие фигуры, как Федор Достоевский или Бернадетт Субиру, — в плоскость психиатрического рассмотрения. Тогда для меня как психиатра Достоевский — это не более чем эпилептик, подобный любому другому эпилептику, а Бернадетт — не более чем истеричка со зрительными галлюцинациями. То, чем они являются помимо этого, не отражается в психиатрической плоскости. Ведь и художественные достижения одного, и религиозное обращение другой лежат вне этой плоскости. На психиатрическом же уровне рассмотрения

все остается многозначным до тех пор, пока через него не становится видным что-то другое, что стоит за ним или над ним. Так и тень имеет много толкований, пока мне не удастся выяснить, что же ее отбрасывает — цилиндр, конус или шар *.

Литература

1. Main Currents in Modern Thought 19, 1962.
2. Viktor E. Frankl. Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 1, 1953, S. 186.
3. Viktor E. Frankl. Der Nervenarzt 31, 1960, S. 385.
4. Ludwig Binswanger. Erinnerungen an Sigmund Freud, Francke. Bern, 1956, S. 115.
5. Zentralblatt Neurologie 201, 1971, S. 274.

---

* Возьмем три других феномена, которые также могут в определенных случаях предстать изоморфными в описанном выше смысле: религию, мировоззрение и шизофрению. Куда можно прийти, если рассматривать эти 3 феномена односторонне и исключительно в психиатрической плоскости, можно проиллюстрировать на примере одного доклада, прочитанного на съезде Немецкого общества психиатров и невропатологов в Бад-Наухейме (1960). В этом докладе, сделанном Й. фон Цедтвицем, говорилось: «Между религией, мировоззрением и шизофренией существуют бросающиеся в глаза совпадения во внешних формах проявления. Если свести их в одну таблицу, можно обнаружить, что для многих корреспондирующих феноменов используются даже одинаковые обозначения. Эти совпадения заставляют предположить их общее происхождение, которое действительно обнаруживается в (ни за что не угадаете. — *В. Ф.*) страхе кастрации. Для преодоления страха кастрации, который выступает в виде страха перед богом или боязни призраков, люди применяют под видом религиозных отправлений те же механизмы, что и шизофреник, с той же самой целью. Те же феномены лежат в основе и мировоззрений, именующих себя материалистическими; и здесь налицо страх кастрации» [5].

Самотрансценденция как феномен человека

Я уже писал, что человек открыт миру. Этим он отличается от животных, которые не открыты миру, а привязаны к среде, специфической для каждого вида. В этой среде содержится то, что отвечает набору инстинктов, присущих данному виду. Напротив, человеческое существование характеризуется преодолением границ среды обитания вида Homo sapiens. Человек стремится и выходит за ее пределы, в мир, и действительно достигает его — мир, наполненный другими людьми и общением с ними, смыслами и их реализацией.

Эта позиция принципиально противостоит тем теориям мотивации, которые основываются на принципе гомеостаза. Эти теории изображают человека таким, как если бы он был закрытой системой. Согласно этим теориям, человек в основном озабочен сохранением или восстановлением внутреннего равновесия, для чего ему в свою очередь необходима редукция напряжения. В конечном счете именно это и рассматривается как цель осуществления влечений и удовлетворения потребностей. Как справедливо отметила Шарлотта Бюлер, «с самых первых формулировок принципа наслаждения у Фрейда и до новейших вариантов разрядки напряжения и принципа гомеостаза, неизменной конечной целью всей активности на протяжении жизни индивида полагалось восстановление его внутреннего равновесия» [1].

Принцип наслаждения служит принципу гомеостаза; в свою очередь принципу наслаждения служит принцип реальности. Согласно утверждению Фрейда, цель принципа реальности — обеспечить наслаждение, пускай отсроченное.

Фон Берталанфи смог показать, что даже в биологии уже нельзя опираться на принцип гомеостаза. Гольдштейн, опираясь на материалы изучения мозговой патологии, представил подтверждения своего тезиса о том, что стремление к гомеостазу является не характеристикой

нормального организма, а признаком патологии. Лишь при заболеваниях организм стремится любым путем избежать напряжения. В психологии против теории гомеостаза выступил Олпорт, указавший, что ей «не удалось понять природу истинного влечения», характерной чертой которого «является его сопротивление равновесию: напряжение не редуцируется, а поддерживается» [2]. Сходные возражения выдвинули Маслоу [3] и Шарлотта Бюлер [4]. В более поздней работе Шарлотта Бюлер утверждает, что, «согласно фрейдовскому принципу гомеостаза, конечной целью является достижение такого полного удовлетворения, которое привело бы к восстановлению равновесия, сведя все желания индивида к нулю. Под этим углом зрения все творения человеческой культуры оказываются лишь побочными продуктами стремления к личному удовлетворению» [5]. И даже позднейшие переформулировки психоаналитической теории вызывают у Шарлотты Бюлер сомнение, поскольку, как она отмечает, «психоаналитическая теория, несмотря на все попытки ее обновить, не в состоянии уйти от своей основной гипотезы, гласящей, что конечной целью любого влечения является гомеостатическое удовлетворение. Создание ценностей и достижение — это вторичные цели, связанные с преодолением „Оно" со стороны „Я" и „Сверх-Я" и в конечном счете опять-таки служащие удовлетворению». В противоположность этому Шарлотта Бюлер выдвигает понимание человека, «жизнь которого имеет направленность, или, иными словами, цель. Эта цель — придать жизни смысл... Человек... хочет создавать ценности». Более того, человек «по своей природе изначально направлен на созидание и на ценности» [6].

Таким образом, принцип гомеостаза не может служить достаточным основанием для объяснения человеческого поведения. В частности, этот подход оказывается слеп к таким феноменам человека, как творчество, устремленность к ценностям и смыслу.

Что касается принципа наслаждения, то я пойду в моей критике еще дальше. По моему убеждению, принцип наслаждения в конечном счете разрушает сам себя. Чем больше человек стремится к наслаждению, тем больше он удаляется от цели. Другими словами, само «стремление к счастью» мешает счастью. Это саморазрушающее свойство стремления к наслаждению лежит в основе многих сексуальных неврозов. Снова и снова психиатру прихо-

дится наблюдать, как и оргазм, и потенция нарушаются, когда они превращаются в цель. В особенности это случается тогда, когда, как нередко бывает, чрезмерное желание сочетается с чрезмерным вниманием. Гиперинтенция и гиперрефлексия, как я их называю, с большой вероятностью порождают невротические паттерны поведения.

В норме наслаждение никогда не является целью человеческих стремлений. Оно является и должно оставаться результатом, точнее, побочным эффектом достижения цели. Достижение цели создает причину для счастья. Другими словами, если есть причина для счастья, *счастье вытекает из нее* автоматически и спонтанно. И поэтому *незачем стремиться к счастью,* незачем о нем беспокоиться, если у нас есть основание для него.

Более того, *стремиться к нему нельзя.* В той мере, в какой человек делает счастье предметом своих устремлений, он неизбежно делает его объектом своего внимания. Но тем самым он теряет из виду причины для счастья, и счастье ускользает.

Акцент, который фрейдистская психология делает на принципе наслаждения, можно сопоставить с акцентом, который адлерианская психология делает на потребности в социальной позиции. И это стремление, однако, тоже оказывается саморазрушительным, поскольку человек, который выражает и проявляет свою потребность в социальном статусе, рано или поздно будет лишен его и уволен как карьерист.

Одно переживание из моего личного опыта может помочь иллюстрировать эту мысль. Если хоть одна из моих двадцати трех книг имела успех, то это была та, которую я вначале собирался опубликовать анонимно. Лишь после завершения рукописи мои друзья убедили меня разрешить издателю поставить на титульном листе мое имя *. Не удивительно ли, что именно эта книга, которую я писал с убеждением, что она не принесет, не может принести мне успеха и славы, именно эта книга действительно имела успех. Пусть это служит иллюстрацией и назиданием молодым авторам прислушиваться к своей научной или писательской совести и не думать об успехе. Успех и счастье должны прийти сами, и чем меньше о них думать, тем это более вероятно.

В конечном счете потребность в социальной позиции

---

* Все же на обложке оригинального немецкого издания имя автора напечатано не было.

или стремление к власти, с одной стороны, и принцип наслаждения, или, как его можно было бы назвать, стремление к наслаждению, с другой стороны, являются лишь производными от первичного, главного интереса человека — его стремления к смыслу. Это одно из трех базовых понятий, на которых строится логотерапия. То, что я называю стремлением к смыслу, можно определить как базовое стремление человека найти и осуществить смысл и цель.

По какой же причине я называю стремление к власти и стремление к наслаждению всего лишь производными от стремления к смыслу? Просто наслаждение, не будучи целью человеческих устремлений, действительно является следствием осуществления смысла. А власть, не являясь самоцелью, действительно выступает как средство достижения этой цели: чтобы человек пронес через жизнь свое стремление к смыслу, необходимой предпосылкой для этого, вообще говоря, является определенная степень могущества, например финансовые возможности. Лишь если исходное стремление к осуществлению смысла фрустрировано, человек либо довольствуется властью, либо нацеливается на наслаждение.

И счастье, и успех — это лишь суррогаты осуществления, поэтому принцип наслаждения, равно как и стремление к власти, — это лишь производные от стремления к смыслу. Поскольку их развитие основано на невротическом искажении первичной человеческой мотивации, понятно, что основатели классических школ в психотерапии, которым приходилось иметь дело с невротиками, создали свои теории мотивации, взяв за основу те типично невротические стремления, которые они наблюдали у своих пациентов.

Таким образом, гипертрофированная тяга к наслаждению может быть прослежена до своего источника — фрустрации другого, более фундаментального мотива. Я хотел бы проиллюстрировать это анекдотом. Человек встречает на улице своего домашнего врача. «Как поживаете, мистер Джонс?» — спрашивает врач. «Что вы сказали?» «Как поживаете?» — спрашивает врач еще раз. «Видите ли, — отвечает человек,— я стал хуже слышать». «Вы, наверное, слишком много пьете,— говорит ему доктор. — Бросьте пить, и вы опять будете лучше слышать». Через несколько месяцев они снова встречаются. «Как поживаете, мистер Джонс?» — «Не надо кричать, доктор. Я вполне

хорошо слышу». — «Так вы бросили пить?» — «Да, доктор, бросил». Еще через несколько месяцев они встречаются в третий раз. Врач вынужден опять повысить голос, чтобы быть услышанным. «Так вы опять начали пить?» — спрашивает он своего клиента. «Слушайте, доктор, — отвечает тот. — Сначала я пил, и мой слух ухудшился. Затем я бросил пить и стал слышать лучше. Но то, что я услышал, было хуже, чем виски».

Этот человек был фрустрирован тем, что ему пришлось услышать, и поэтому он вновь начал пить. Поскольку то, что он слышал, не давало ему оснований быть счастливым, он стал стремиться к счастью как таковому. Счастье было результатом того, что обходным биохимическим путем, с помощью алкоголя, он получал удовольствие. Как мы знаем, удовольствия нельзя достичь, прямо стремясь к нему. Но, как мы видим, оно вполне может быть получено биохимическими средствами. Не имея оснований для удовольствия, человек создает себе причину, следствием которой оно выступает. В чем различие между причиной и основанием? Основание всегда имеет психологическую или ноологическую природу. Причина, напротив, — это всегда что-то биологическое или физиологическое. Когда вы режете лук, у вас нет оснований плакать, тем не менее ваши слезы имеют причину. Если бы вы были в отчаянии, у вас были бы основания для слез. Другой пример: если альпинист, взобравшись на высоту десять тысяч футов, чувствует себя подавленно, это чувство может иметь либо основание, либо причину. Если он знает, что он плохо экипирован или недостаточно подготовлен, его тревога имеет под собой основание. Но возможно, что она имеет всего лишь причину — недостаток кислорода.

Вернемся теперь к идее стремления к смыслу. Это положение во многом сходно с идеей базовых тенденций по Шарлотте Бюлер [4]. Согласно ее теории, осуществление выступает как конечная цель, а четыре базовые тенденции служат этой цели, причем под осуществлением имеется в виду осуществление смысла, а не осуществление себя или самоактуализация.

Самоактуализация — это не конечное предназначение человека. Это даже не его первичное стремление. Если превратить самоактуализацию в самоцель, она вступит в противоречие с самотрансцендентностью человеческого существования. Подобно счастью, самоактуализация является лишь результатом, следствием осуществления

смысла. Лишь в той мере, в какой человеку удается осуществить смысл, который он находит во внешнем мире, он осуществляет и себя. Если он намеревается актуализировать себя вместо осуществления смысла, смысл самоактуализации тут же теряется.

Я бы сказал, что самоактуализация — это непреднамеренное следствие интенциональноста человеческой жизни. Никто не смог выразить это более лаконично, чем великий философ Карл Ясперс, сказавший: «Человек становится тем, что он есть, благодаря делу, которое он делает своим».

Мое утверждение о том, что человек теряет смысл своей самоактуализации, если он стремится к ней, прекрасно согласуется с точкой зрения самого Маслоу, поскольку он признает, что «дело самоактуализации» может быть сделано лучше всего «через увлеченность значимой работой» [7].

По моему мнению, чрезмерная озабоченность самоактуализацией может быть следствием фрустрации стремления к смыслу. Подобно тому как бумеранг возвращается к бросившему его охотнику, лишь если он не попал в цель, так и человек возвращается к самому себе и обращает свои помыслы к самоактуализации, только если он промахнулся мимо своего призвания... [8].

Что верно по отношению к наслаждению и счастью, сохраняет силу и для предельных переживаний, описанных Маслоу. Они тоже являются и должны оставаться лишь следствиями. К ним также нельзя стремиться. Сам Маслоу согласился бы с таким утверждением, поскольку он сам отмечал, что «охота за предельными переживаниями немного напоминает охоту за счастьем» [9]. Более того, он признает, что «понятие „предельные переживания" представляет собой обобщение» [10]. Но это слишком слабое утверждение, потому что его понятие больше, чем просто обобщение. В определенном смысле это сверхупрощение. И то же самое верно по отношению к другому понятию — «принцип наслаждения». В конечном счете наслаждение всегда одинаково, вне зависимости от его причины. Счастье всегда одно и то же, вне зависимости от его оснований. Маслоу признает, что «наши внутренние ощущения счастья очень похожи вне зависимости от того, что их вызвало» [9]. Наконец, что касается предельных переживаний, он делает аналогичное замечание, отмечая их однотипность. Хотя «стимулы совсем различны:

ими может быть рок-н-ролл, наркотик и алкоголь», все же «субъективные переживания очень похожи».

Очевидно, что, имея дело с однотипными формами переживания, а не с их различным содержанием, мы тем самым необходимо исключаем из рассмотрения самотрансцендентность человеческого существования. Однако, как утверждает Олпорт, «в любой момент сознание человека управляется определенной интенцией» [11]. Шпигельберг также указывает на интенцию как на «свойство предметно направленного акта» [12].

Он опирается на положение Брентано о том, что «любой психический феномен характеризуется содержательной отнесенностью, направленностью на объект» [13]. Даже Маслоу признает интенциональность человеческих переживаний, о чем свидетельствует его утверждение, что «реальный мир таков, что нельзя просто покраснеть, не имея для этого повода», иными словами, покраснеть можно «только в контексте» [13].

Отсюда мы можем видеть, насколько важно в психологии рассматривать явление «в контексте», в частности, рассматривать такие феномены, как удовольствие, счастье, предельные переживания, в общем контексте с их соответствующими предметами, то есть с основаниями, которые человек имеет для счастья, и с основаниями, которые он имеет для того, чтобы испытывать наслаждение и предельные переживания. Отбрасывание, исключение из рассмотрения тех предметов, с которыми соотносятся эти переживания, неизбежно приводит к обеднению психологии. Именно поэтому человеческое поведение не может быть полностью понято в рамках гипотезы о том, что человек стремится к наслаждению и счастью независимо от того, чем они будут вызваны. Такая теория мотивации ставит на одну доску совершенно различные причины, благо они приводят к одним и тем же следствиям. В действительности человеком движет не наслаждение и счастье как таковые, а скорее то, что порождает их, будь то осуществление личного смысла или общение с другим человеком. Это относится также и к общению с богом. Отсюда понятен тот скепсис, который мы должны сохранять по отношению к тем разновидностям предельных переживаний, которые вызываются ЛСД или другими видами интоксикации. Если духовные основания подменяются химическими причинами, то следствия оказываются лишь артефактами. Прямой путь кончается тупиком.

К группе тех явлений, которые могут быть лишь следствием чего-либо, но не объектом устремлений, относятся также здоровье и совесть. Если мы хотим иметь чистую совесть, это означает нашу неуверенность в том, что она у нас такова. Это обстоятельство превращает нас в фарисеев. А если мы делаем здоровье основной своей заботой, это значит, что мы заболели. Мы стали ипохондриками.

Говоря о саморазрушении, которое заключено в стремлении к наслаждению, счастью, самоактуализации, предельным переживаниям, здоровью и чистой совести, я невольно вспомнил историю о том, как Господь предложил Соломону высказать любое свое желание. Подумав немного, Соломон сказал, что он хотел бы стать мудрым судьей своему народу. Тогда Господь сказал: «Хорошо, Соломон, я выполню твое желание и сделаю тебя мудрейшим из когда-либо живших людей. Но так как ты не думал о долгой жизни, здоровье, богатстве и власти, я дарую их тебе в придачу к тому, что ты попросил, и сделаю тебя не только мудрейшим из людей, но и самым могущественным из когда-либо живших царей». Таким образом, Соломон получил именно те дары, которые он не стремился получить специально.

В принципе имеет под собой основания утверждение А. Унгерсмы, что фрейдовский принцип удовольствия является ведущим принципом поведения маленького ребенка, адлеровский принцип могущества — подростка, а стремление к смыслу является ведущим принципом поведения зрелой личности взрослого человека. «Таким образом, — отмечает он, — развитие трех венских психотерапевтических школ может рассматриваться как отражение онтогенетического развития индивида от детства к зрелости» [14]. Такая последовательность основывается на том обстоятельстве, что на ранних стадиях развития мы не обнаруживаем проявлений стремления к смыслу. Но это затруднение исчезает, как только мы осознаем, что жизнь представляет собой временной гештальт и тем самым обретает целостность лишь при завершении жизненного пути. Поэтому определенный феномен может выступать для человека как конституирующий его специфичность и тем не менее проявляться лишь на относительно поздних этапах развития *. Возьмем другую прису-

---

* «Я бы сказал, — отмечает Эдуард М. Бэссис, — что мотив стремления к смыслу присущ молодым так же, как и более старшим. Проблема состоит в том, что мы можем лишь строить умозаключения о его

щую только человеку способность — способность создания и употребления символов. Нет сомнения, что это специфически человеческая способность, хотя никто не видел новорожденного младенца, владеющего речью.

Я говорил, что человека интересуют не наслаждение и счастье как таковые, а те причины, которые их порождают. Это наиболее наглядно в ситуации несчастья. Представьте себе, что человеку, переживающему смерть любимого или любимой, предлагают успокоительные таблетки, которые могут принести ему облегчение от депрессивного состояния. Если не принимать во внимание случаи невротического эскапизма, мы можем быть уверены, что он откажется таким способом избавиться от своего горя. Он скажет, что этим ничего нельзя изменить, нельзя оживить того, кого уже нет. Другими словами, сохранится основание для депрессии. Если он не невротик, то волнует его именно основание, причина его депрессии, а не депрессия как таковая. Ему хватит реалистичности понять, что закрыть глаза на какое-либо событие не значит уничтожить само это событие. И, я думаю, ученый должен быть по меньшей мере столь же реалистичным, что и обыкновенный человек, и изучать поведение человека в контексте его предметной отнесенности.

Эмпирическое подтверждение концепции стремления к смыслу дают Крамбо и Махолик [15], которые утверждают, что «данные наблюдений и экспериментов склоняют в пользу подтверждения существования у человека описанного Франклом гипотетического влечения». Здесь, однако, встает вопрос, оправданно ли говорить о стремлении к смыслу в терминах «влечения человека». Я полагаю, что нет. Ведь если бы мы в стремлении к смыслу

наличии до тех пор, пока ребенок не овладеет речью в достаточной степени, для того чтобы подтвердить наши догадки. Феноменологически же, однако, свидетельства в пользу «стремления к смыслу» у малыша представляются мне убедительными. С момента рождения он включен в мир. который постоянно заставляет открывать новые чудеса, исследовать, переживать новые отношения и изобретать новые действия. Младенец столь охотно ищет новые впечатления, экспериментирует над собой и своим окружением, постоянно творит и изобретает и развивает свои человеческие потенции на основе своего «стремления к смыслу». Пусть кто угодно понаблюдает некоторое время за годовалым младенцем и попробует объяснить после этого его целенаправленное поведение через удовлетворение потребностей и редукцию влечения, не впадая при этом в грех дегуманизации его человеческих проявлений» (неопубликованная работа).

видели лишь еще одно влечение, человек вновь выступил бы как существо, стремящееся к сохранению внутреннего равновесия. В этом случае он бы реализовывал свой смысл ради того, чтобы удовлетворить свое влечение к смыслу, восстановить внутреннее равновесие. Тем самым он будет реализовывать смысл не ради него самого, а ради себя.

Но если и не соглашаться с принципом гомеостаза, представление первичного человеческого побуждения в терминах влечений было бы просто неточным описанием истинного положения дел. Непредубежденное наблюдение за тем, что происходит в человеке, когда он направлен на некоторый смысл, откроет нам фундаментальное различие между влечением к чему-либо, с одной стороны, и стремлением — с другой. Непосредственный жизненный опыт говорит нам, что влечения толкают человека, а смысл его притягивает, что означает, что всегда в его воле решить, хочет он или нет реализовать данный смысл. Таким образом, осуществление смысла всегда включает в себя принятие решения.

Итак, я говорю о стремлении к смыслу, чтобы предупредить его неправильное толкование в терминах влечения к смыслу. Использование мной этого термина ни в коей мере не обусловлено влиянием волюнтаризма. Ролло Мэй [16] справедливо утверждал, что «экзистенциальный подход вновь ставит принятие решения и волю в центр всей картины» и что с тех пор, как экзистенциально ориентированные психотерапевты «занялись проблемами воли и принятия решения как центральными проблемами психотерапевтического процесса», «тот камень, который презрели строители, встал во главу угла». Но я хотел бы добавить, что нужна осторожность, чтобы не вернуться к проповеди силы воли, к воспитанию волюнтаризма. Стремление не может возникнуть по просьбе, команде или приказу. Нельзя стремиться к стремлению. А чтобы обнаружить стремление к смыслу, необходимо выявить сам смысл.

Шарлотта Бюлер [1] считает, что «функционирование здорового организма обусловлено чередованием разрядки и поддержания напряжений». Я полагаю, что этому чередованию в онтогенезе соответствует аналогичное в филогенезе. В истории человечества также можно наблюдать периоды усиления и ослабления напряжения. Эпоха Фрейда была периодом напряжения, вызванного подавле-

нием сексуальных проявлений в массовом масштабе. Сейчас мы живем в эпоху ослабления напряжения, и в частности в сексуальной сфере. Люди, жившие в англосаксонских странах, из-за господства пуританизма страдали от массового подавления секса особенно долго. То, что сделал для них Фрейд, превратило их в его пожизненных должников. Это чувство благодарности навеки вполне может объяснить во многом иррациональное сопротивление новым подходам в психиатрии, которые выходят за рамки психоанализа.

Сегодня люди избавлены от напряжения. Этим они обязаны прежде всего той утрате смысла, которую я описываю как экзистенциальный вакуум, или фрустрацию стремления к смыслу.

Во введении к материалам, изданным Университетом штата Джорджия, Бекки Лит задается вопросом: «Насколько отвечают сегодняшнему молодому поколению Фрейд или Адлер? У нас есть противозачаточные средства, освобождающие нас от возможных последствий сексуальной *самореализации*, — сегодня нет резона быть фрустрированным и подавленным. И мы приобрели могущество — посмотрите, как чутко прислушиваются американские политики к настроениям масс людей моложе 25 лет, или посмотрите на Китайскую Красную гвардию. С другой стороны, Франкл говорит, что люди сегодня живут в экзистенциальном вакууме и этот экзистенциальный вакуум проявляется главным образом в ощущении скуки. Скука — вам это знакомо? Сколько вы знаете людей, жалующихся на *скуку*, — даже несмотря на то, что мы получили все, что можно, включая фрейдовский секс и адлеровскую силу? Спрашивается, почему? Может быть, ответ знает Франкл».

Конечно же, ответа у него нет. В конце концов, в задачи логотерапии не входит давать ответы. Ее действительная роль — скорее роль катализатора. Об этом мне писал из Вьетнама молодой американец: «Я не нашел в Вашей философии ответа на мои вопросы, но Вы вновь запустили механизм моего самоанализа».

В какой степени образование поддерживает экзистенциальный вакуум и способствует отсутствию напряжения? Образование, которое основывается на гомеостатической теории, руководствуется тем принципом, что к молодежи следует предъявлять как можно меньше требований. Это верно, что молодежь не должна подвергаться

чрезмерным требованиям. Мы должны, однако, принимать во внимание то обстоятельство, что по крайней мере сегодня, в век общества изобилия, большинство людей страдают не от избытка, а от недостатка требований. Общество потребления — это общество с пониженными требованиями, которое лишает людей напряжения.

Люди, лишенные напряжения, склонны к тому, чтобы создавать его, и это может принимать либо здоровые, либо нездоровые формы. Что касается здоровых форм, то функция спорта как раз и видится мне в том, чтобы позволить людям реализовать свою потребность в напряжении, добровольно предъявляя к самим себе требования, которых они лишены нетребовательным обществом. Более того, спорт, как мне кажется, включает в себя некоторую долю аскетизма. Таким образом, нет оснований вместе с немецким социологом Арнольдом Геленом [17] сожалеть о том, что не существует современного светского аналога бытовавшей в средние века добродетели аскетизма.

Что касается нездоровых форм создания напряжения, в частности, молодыми людьми, можно обратиться к тому типу людей, которых называют битниками и хулиганами. Эти люди рискуют своей жизнью так же, как и те, которые увлекаются серфингом и с этой целью уходят из школы и прогуливают занятия, как на западном побережье США. Само собой разумеется, что я имею здесь в виду только тех, кто действительно пристрастился к этим вещам. Люди, пристрастившиеся к ЛСД, принимают его с той же самой целью — получить кайф или встряску. В Англии «моды» и «рокеры» враждуют друг с другом. В Осло с вандализмом успешно борются бывшие вандалы. Каждую ночь дюжина добровольцев в возрасте от четырнадцати до восемнадцати охраняют бассейн во Фрогнер-парке и ездят на городских трамваях, чтобы предотвратить порезы сидений. Больше половины из них — это бывшие хулиганы. «Быть на стороне закона, — говорится в соответствующем отчете, — оказывается для них таким же захватывающим делом, как и быть против него». Иными словами, они искали возбуждения и напряжения, того напряжения, которого лишило их общество.

Система образования избегает сталкивать молодых людей с идеалами и ценностями. От них держатся в стороне. Есть одна особенность американской культуры, которая поражает европейца. Я имею в виду паническую боязнь быть авторитарным, даже директивным. Эта черта

3—1046

может быть связана с пуританизмом — моральным и этическим авторитаризмом и тоталитаризмом. Боязнь сталкивать молодежь с идеалами и ценностями может быть реактивным образованием.

Массовый панический страх того, что смысл и цель могут быть нам навязаны, вылился в идиосинкразию по отношению к идеалам и ценностям. Таким образом, ребенок оказался выплеснутым вместе с водой, и идеалы и ценности были в целом изгнаны. Лишь недавно заведующий отделением психиатрии, неврологии и наук о поведении Медицинской школы Университета штата Оклахома Л. Дж. Уэст [18] высказал следующее утверждение: «Наша молодежь может позволить себе быть идеалистами [1], потому что это первое поколение общества изобилия. И они не могут позволить себе быть материалистами — диалектическими либо капиталистическими, — потому что это первое поколение, которое действительно может увидеть конец света. Наши юноши и девушки достаточно образованны, чтобы понять, что только идеал братства людей может спасти их мир и их самих». По-видимому, действительно достаточно. Я хочу лишь процитировать результаты опроса общественного мнения, сделанного профсоюзами Австрии. Оказалось, что из полутора тысяч опрошенных молодых людей 87 процентов выразили убеждение в том, что важно иметь идеалы. Для разнообразия процитирую вместо очередного глубинного психолога вершинного психолога — Джона Гленна [2]: «Идеалы — это основа выживания» [19]».

В противоположность теории гомеостаза напряжение не является чем-то, чего нужно безусловно избегать, а внутренняя гармония, душевный покой не является чем-то, что нужно безоговорочно признавать. Здоровая доза напряжения, такого, например, которое порождается смыслом, который необходимо осуществить, является неотъемлемым атрибутом человечности и необходима для душевного благополучия. Прежде всего человеку нужно то напряжение, которое создается его направленностью.

---

[1] Слова «материализм» и «идеализм» употребляются здесь в другом значении, чем то, которое они имеют в советской философской литературе. Здесь они обозначают виды мировоззрения, в которых определяющая роль приписывается соответственно материальным и духовным побуждениям человеческих поступков. — *Прим. перев.*

[2] Американский астронавт. — *Прим. перев.*

Фрейд [20] сказал однажды, что «люди сильны до тех пор, пока они отстаивают сильную идею». Действительно, это нашло подтверждение в японских и северокорейских лагерях для военнопленных (исследования соответственно Нардини [21] и Лифтона [22]), а также в концентрационных лагерях. Даже в нормальных условиях сильная ориентация на смысл способствует сохранению здоровья, продлению, если не сохранению, жизни. Она содействует не только физическому, но и психическому здоровью [23].

Я бы хотел сослаться на события, которые имели место в прошлом году в лагере Калифорнийского университета в Беркли. Когда там стали возникать пикеты, число пациентов, поступающих в психиатрическое отделение студенческой клиники, резко упало. И оно вновь подскочило, как только пикетирование завершилось. На несколько месяцев студенты обрели смысл в движении за свободу слова.

Поскольку речь зашла о свободе, расскажу об одном случае, который был со мной, когда я читал лекции в одном из американских университетов. Знаменитый американский психоаналитик, комментируя мое выступление, рассказал, что он только что вернулся из Москвы. Он обнаружил, что неврозы встречаются там реже, чем в Соединенных Штатах. Он добавил также, что это может объясняться тем, что в коммунистических странах, по его мнению, люди чаще сталкиваются с необходимостью выполнения определенного дела. «Это говорит в пользу вашей теории, — заключил он, — гласящей, что направленность на смысл и ориентация на дело являются важным фактором душевного здоровья».

Год спустя польские психиатры попросили меня сделать им доклад по логотерапии. В своем докладе я процитировал этого американского психоаналитика. «У вас меньше неврозов, чем у американцев, — сказал я им, — потому что перед вами стоит больше дел». Они довольно улыбнулись. «Но не забывайте, — добавил я, — что у американцев остается также свобода выбирать свои дела, свобода, в которой, как мне кажется иногда, вам отказано». Они перестали улыбаться.

Как было бы прекрасно синтезировать Восток и Запад, объединить дело и свободу. Тогда свобода могла бы получить полное развитие. Пока это в большей степени негативное понятие, которое требует позитивного дополне-

ния *. Этим позитивным дополнением является ответственность. Ответственность интенционально соотносится с двумя вещами: со смыслом, за осуществление которого мы ответственны, и с тем, перед кем мы несем эту ответственность. Поэтому здоровый дух демократии будет выглядеть однобоко, если понимать его как свободу без ответственности.

Свобода, если ее реализация не сопряжена с ответственностью, угрожает выродиться в простой произвол. Я люблю говорить, что статуя Свободы на восточном побережье США должна быть дополнена статуей Ответственности на западном побережье.

Литература

1. Charlotte Bühler. "Basic Tendencies in Human Life: Theoretical and Clinical Considerations". In *Sein and Sinn,* editer by R. Wisser. Tübingen, 1960.

2. Gordon W. Allport. *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality,* Yale University Press. New Haven, 1955.

3. Abraham H. Maslow. *Motivation and Personality,* Harper & Brothers. New York, 1954.

4. Charlotte Bühler. "Theoretical Observations about Life's Basic Tendencies", *American Journal of Psychotherapy* 13, 561, 1959.

5. Charlotte Bühler. "The Human Course of Life in its Goal Aspects", *Journal of Humanistic Psychology* 4: 1, 1964.

6. Charlotte Bühler. "Some Observations on the Psychology of the Third Force", *Journal of Humanistic Psychology* 5: 54, 1965.

7. Abraham H. Maslow. *Eupsychian Management:* A Journal, R. Irwin, Homewood. Illinois, 1965, p. 136.

8. Viktor E. Frankl. *Psychoterapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy,* Washington Square Press. New York, 1967.

9. Abraham H. Maslow. "Lessons from the Peak-Experiences", *Journal of Humanistic Psychology* 2: 9, 1962.

10. Abraham H. Maslow. "Fusion of Facts and Values", Lecture read before the Association for the Advancement of Psychoanalisis on March 28, 1963.

11. Gordon W. Allport. *Personality and Social Encounter,* Beacon Press. Boston, 1960, p. 60.

12. Herbert Spiegelberg. *The Phenomenological Movement,* Nijhoff, The Hague, 1960, p. 719.

13. Franz Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Meiner, Leipzig, 1924, p. 60.

14. Aaron J. Ungersma. *The Search for Meaning: A New Approach to Paychoterapy and Pastoral Psychology,* Foreword by Victor E. Frankl, The Westminster Press. Philadelphia, 1961.

---

* То же относится ко многим идеям, лежащим в основе разнообразных движений протеста. Многие из них борются против чего-либо, не предлагая реальной альтернативы, чтобы бороться за нее.

15. James C. Crumbaugh and Leonard T. Maholick. "The Case for Frankl's 'Will to Meaning"', *Journal of Existential Psychiatry* 4: 43, 1963.
16. Rollo May. "Will, Decision and Responsibility", *Review of Existential Psichology and Psichiatry* 1: 249, 1961.
17. Arnold Gehlen. *Anthropologische Forschung*. Rowohlt, Hamburg, 1961.
18. Louis Jolyon West. "Psychiatry, 'Brainwashing,' and the American Character," *American Journal of Psychiatry* 120: 842, 1964.
19. John H. Glenn. *The Detroit News,* Febriary 20, 1963.
20. Sigmund Freud. *Gesammelte Werke,* Vol. 10, p. 113.
21. J. E. Nardini. "Survival Factors in American Prisoners of War", *American Journal of Psychiatry* 109: 244, 1952.
22. Robert J. Lifton. "Home by Ship: Reaction Patterns of American Prisoners of War Repatriated from North Korea". *American Journal of Psychiatry* 110: 732, 1954.
23. Theodore A. Kotchen. "Existential Mental Health: An Empirical Approach", *Journal of Individual Psychology* 16: 174, 1960.

Потенциализм и калейдоскопизм

Зафиксируем тезис: лишь существование, трансцендирующее само себя, лишь человеческое бытие, выходящее за пределы самого себя в «мир», в «котором» оно «существует», может реализовать себя, тогда как, делая само себя и соответственно самореализацию своим намерением, оно лишь теряет себя.

Осуществление себя фактически сводится в конечном счете к осуществлению собственных возможностей. Обстоит ли дело так, что человек предназначен именно для этого? Заключается ли его существование в осуществлении возможностей, заложенных в самом человеке, или все же в том, о чем мы говорили ранее: в осуществлении возможностей существующего в мире смысла, возможностей, которые ждут человека, способного реализовать их?

Сделаем просто: отталкиваясь от прецедента, в котором экспрессивно была высказана и осталась после этого в истории определенная позиция по этому вопросу, отталкиваясь от исторического прецедента Сократа, спросим себя: кем бы он стал, если бы все дремлющие в нем потенции действительно нашли свою реализацию? Сам Сократ не скрывал, что наряду с другими возможностями в нем была заложена возможность стать преступником.

О чем это говорит? О том, что дело не в осуществлении каких-либо возможностей, а, напротив, в осуществлении необходимости — того единственного, что нужно в данный момент. Дело в том, чтобы стремиться всякий раз не к возможному, а к должному.

Здесь мы, однако, сталкиваемся с основным предметом нашего рассмотрения. Ведь эта истинная проблема отодвигается в сторону и даже затушевывается теми, кто все время говорит лишь о реализации возможностей, — *потенциалистами,* как их можно было бы назвать. Истинной проблемой была, есть и остается проблема ценностей, и мы не можем уклониться от столкновения с ценностной проблематикой, принимая решение, какая из существую-

щих возможностей *достойна* реализации, какая из существующих возможностей является в то же время и необходимостью. Сталкиваясь с этим вопросом о ценностях, мы тем самым сталкиваемся с проблемой нашей ответственности.

Каков может быть мотив стремления уклониться, убежать от вопроса о ценностях, о котором шла речь выше, стремления, присущего, в частности, потенциализму? Ведь подобный эскапизм чреват болезнью.

Еще Шарлотта Бюлер отметила: «Когда говорится о том, что «каждый из нас должен лишь стать тем, кем он на самом деле является» (Ролло Мэй), это звучит так просто, как если бы это было само собой разумеющимся». Мы хотим добавить, что это звучит не только просто, но и приятно. Ведь если убедить меня в том, что я уже являюсь (и всегда был) тем, кем я должен стать, то я освобождаюсь от бремени выбора, я избавляюсь от необходимости каждый раз решать, какие из возможностей я должен отвергнуть, оставив их нереализованными, а какие из них я должен увековечить, реализовав их.

Существующие возможности всегда носят преходящий характер. Будучи, однако, единожды осуществленными, они осуществлены уже раз и навсегда, и хотя они уже в прошлом, они тем самым сохранены, спасены от тлена, от исчезновения, они нашли прибежище в прошлом. Они не безвозвратно потеряны в нем, а, напротив, надежно укрыты. Ведь то, что однажды произошло, не может быть отменено, не может быть изъято из прошлого. Разве не обстоит все как раз наоборот — оно помещается в прошлое? Это и накладывает, глубоко и окончательно, печать ответственности на человеческое бытие. Мы видим, что к бремени выбора, сопутствующему любому решению о выборе единственной необходимости среди ряда возможностей, добавляется еще одно — гнет времени.

Бремя выбора — к тому же под гнетом времени — побуждает человека к тому, чтобы по примеру потенциализма ставить должное в один ряд с возможным, равнять первое по второму и в конечном счете устранять напряжение между сущим и должным. По сути, человек подчиняется этим самым закону равновесия, характерному, как известно, для неврозов (и *только* для неврозов).

Подобно тому как потенциализм старается устранить коренящееся в сущности человека и потому неустранимое и необходимое напряжение между сущим и должным, так

экзистенциализм пытается преодолеть разрыв между субъектом и объектом. Более того, он делает вид, что уже преодолел его. Что стоит за этой претензией? Оправданны ли эти притязания, имеют ли они вообще смысл? Мы считаем, что разрыв между субъектом и объектом преодолеть нельзя. Можно лишь что-то спрятать — либо объект, либо субъекта, смотря по обстоятельствам. М. Тиль в этой связи говорит о «самообмане», утверждая: «В действительности и экзистенциалист остается в рамках дихотомии субъект—объект постольку, поскольку он вообще мыслит». Тому же, кто вместе с картезианской водой выплеснул и ребенка — объект — и говорит после этого о преодолении субъект-объектной дихотомии, следует объяснить, что это невозможно, но это не только невозможно, но и не нужно. Ведь в отношении принятия решения человеческое бытие полностью обусловлено тем обстоятельством, что требование, исходящее из ситуации, если оно затрагивает личность, адресовано этой личности, а не исходит из нее самой по механизму простого самовыражения, экспрессии или проекции самой личности в мир. Так и в познавательном или когнитивном отношении человеческое бытие неминуемо выходит за пределы самого себя, так что нельзя говорить о познании, если оно не имеет своим объектом нечто, трансцендирующее само человеческое бытие, трансцендирующее постольку, поскольку это бытие является существенно *бóльшим,* нежели просто выражение себя самого. Только лишь благодаря выходу человеческого бытия за пределы самого себя, благодаря его устремленности к объекту и лишь ценой того, что оно тем самым конституирует себя как субъект, познание является изначально возможным. Оно коренится в полярной структуре напряженного поля, существующего между полюсами объекта и субъекта, которые являются той предпосылкой, которая делает познание возможным. Одним словом, в этом напряженном поле заключены истоки всей *ноодинамики.*

Игнорирование этой ноодинамики, в частности отрицание полюса объекта — объективного коррелята всякого познания, — берет начало в специфической разновидности субъективизма, которую мы хотим назвать *калейдоскопизмом.* Мы исходим при этом из следующего. В чем заключается сущность калейдоскопии? *В калейдоскоп можно увидеть только сам калейдоскоп,* в отличие от бинокля или подзорной трубы, в которые можно разглядывать

звезды или театральное представление. В соответствии с этой моделью калейдоскопизм рисует картину человеческого познания, в которой человек предстает как субъект, который лишь «проектирует» свой мир, который во всех своих «проектах мира» выражает каждый раз самого себя, так что через этот спроектированный «мир» виден всякий раз лишь он сам — проектирующий субъект.

По нашему мнению, проект мира в действительности является не субъективным проектом субъективного мира, а фрагментом, хоть и субъективным, но фрагментом объективного мира. Другими словами, мир — это существенно большее, чем простое проявление моего бытия.

Вернемся к аналогии с калейдоскопом — к тому, что в калейдоскоп можно увидеть лишь сам калейдоскоп. Не справедливо ли вообще, что лишь то, что само по себе прозрачно, позволяет увидеть нечто *большее,* чем оно само? *Лишь в той степени, в какой я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам. Такое самоотречение является ценой, которую я должен заплатить за познание мира, ценой, которой я должен приобрести познание бытия, большего, чем просто проявление моего собственного бытия. Одним словом, я должен игнорировать самого себя.* Если мне это не удается, то мои познавательные возможности терпят ущерб, ведь я сам преграждаю путь своему собственному познанию. Другими словами, рефлексия — это неполный и вторичный модус исходной бытийной направленности, подобно тому как и самоосуществление   производный модус смысловой направленности, интенции к осуществлению смысла.

Резюме. Нормальный человек (а также невротик на начальных этапах заболевания) стремится не к удовлетворению своих влечений и потребностей ради сохранения или восстановления душевного равновесия. Изначально по крайней мере он направлен на осуществление смысла и реализацию ценностей, и лишь в ходе осуществления смысла и реализации ценностей он осуществляет и реализует себя самого. Последнее приходит как следствие, а стремление к нему как к цели делает невозможным ее достижение. Мир не является ни простым средством достижения цели удовлетворения потребностей и влечений, ни просто проявлением собственного бытия субъекта в форме его «проекта мира». Все человеческое бытие неизбежно

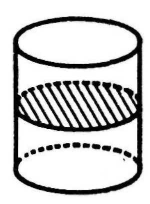
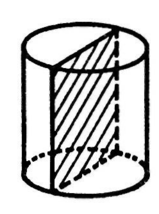
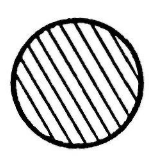
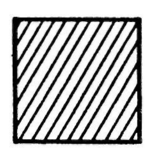
и необходимо протекает в двойном поле: в поле напряжения между сущим и должным и в поле разрыва между субъективным и объективным. Потенциализм игнорирует первое поле; калейдоскопизм — второе. Таким образом, «бытие-в-мире» подменяется отсутствием мира, так исказившим образ человека в монадологизме.

Детерминизм и гуманизм: критика пандетерминизма

Два вечных философских вопроса — проблема телесного и душевного и проблема свободного выбора (иначе говоря, детерминизма и индетерминизма) — не могут быть разрешены. Но можно по крайней мере указать основания их неразрешимости.

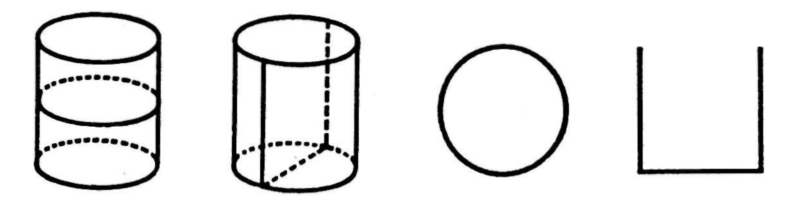
Проблема телесного и душевного может быть сведена к вопросу, как постижимо то единство в многообразии, которое может быть определением человека. Кто же будет отрицать, что в человеке есть многообразие? Как говорит Конрад Лоренц, «стена, разделяющая эти великие несопоставимые сферы, физиологическое и психологическое, непреодолима. Даже распространение научных исследований в область психофизики не приводит нас ближе к решению проблемы телесного и душевного» [1]. Надежды на то, что будущие исследования могут приблизить это решение, по мнению Вернера Гейзенберга, столь же маловероятны: «Мы не ожидаем постижения прямой связи между телесными движениями и психологическими процессами, потому что даже в точных науках реальность разрывается на отдельные уровни».

Фактически мы живем во времена научного плюрализма, когда отдельные науки представляют реальность столь различно, что картины противоречат друг другу. Однако я убежден, что *эти противоречил не противоречат единству реальности.* Это справедливо также и относительно человеческой реальности. Чтобы показать это, вспомним, что каждая наука дает, так сказать, сечение реальности. Посмотрим теперь, что следует из этой геометрической аналогии (см. рис.).

Мы берем два ортогональных сечения цилиндра, при этом горизонтальное сечение представляет его как круг, а вертикальное — как квадрат. Как известно, никому не удалось преобразовать круг в квадрат. Равным образом никому до сих пор не удалось преодолеть разрыв между соматическим и психологическим аспектами человеческой реальности. И, можем мы добавить, вряд ли кому-нибудь и удастся, поскольку coincidentia oppositorum, как называет это Николай Кузанский, невозможно в пределах одного сечения: это возможно лишь за пределами всех их, в ином, более высоком измерении. Не иначе обстоит дело и с человеком. На биологическом уровне, в плоскости биологии, мы имеем дело с соматическими аспектами человека, а на психологическом уровне, в плоскости психологии, — с его психологическими аспектами. Таким образом, в плоскости каждого из научных подходов мы имеем дело с многообразием, но упускаем единство человека, потому что это единство доступно лишь в человеческом измерении. Только в человеческом измерении лежит «unitas multiplex», как определял человека Фома Аквинский. Это единство на самом деле не в многообразии, а скорее *несмотря на* многообразие.

То, что справедливо относительно единства человека, имеет отношение и к его открытости. Возвращаясь к нашему цилиндру, представим себе, что это не твердое тело, а открытый сосуд, например стакан. Какими в этом случае будут сечения? Горизонтальное останется замкнутым кругом, в вертикальной же плоскости стакан предстанет как открытая фигура (см. рис.). Но если мы понимаем,



что обе фигуры — лишь сечения, замкнутость одной не исключает открытости другой. Нечто подобное справедливо для человека. Его также часто изображают как всего лишь закрытую систему, в пределах которой действуют причинно-следственные отношения вроде условных и безусловных рефлексов. Вместе с тем человеческое бытие

в своей глубине характеризуется как открытость к миру, что показали Макс Шелер, Арнольд Гелен и Адольф Портман. Или, как сказал Мартин Хайдеггер, быть человеком — значит «быть в мире». То, что я назвал самотрансценденцией существования, указывает на фундаментальный факт, что быть человеком означает находиться в отношении к чему-то или кому-то иному, нежели он сам, — будь то смысл, требующий осуществления, или человек, сулящий встречу. Существование человека колеблется и терпит крушение, если он не проживает это качество самотрансценденции.

Понятно, что самотрансценденция существования, открытость человеческого бытия выражается одним геометрическим сечением и не выражается другим. Закрытость и открытость становятся совместимыми. И я полагаю, что то же самое справедливо относительно свободы и детерминизма. Есть детерминизм в психологическом измерении и свобода в ноологическом, человеческом измерении, в измерении человеческих феноменов. Если проблему телесного и душевного мы подытожили фразой «единство, несмотря на многообразие», то проблему свободы выбора мы можем выразить фразой «свобода, несмотря на детерминизм». Это соответствует формулировке Николая Гартмана: «автономия, несмотря на зависимость».

Однако как человеческий феномен свобода — нечто слишком человеческое. Человеческая свобода — это конечная свобода. Человек не свободен от условий. Но он свободен занять позицию по отношению к ним. Условия не обусловливают его полностью. От него — в пределах его ограничений — зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям. Он может также подняться над ними и таким образом открыться и войти в человеческое измерение. Однажды я сформулировал, что, будучи профессором в двух областях, неврологии и психиатрии, я хорошо сознаю, до какой степени человек зависит от биологических, психологических и социальных условий; но, кроме того, что я профессор в двух областях науки, я еще человек, выживший в четырех лагерях — концентрационных лагерях, — и потому являюсь свидетелем того, до какой неожиданной степени человек способен бросить вызов самым тяжелым условиям, какие только можно себе представить. Зигмунд Фрейд однажды сказал: «Давайте попробуем поставить некоторое количество самых различных людей в одинако-

вые условия голода. С возрастанием голода все индивидуальные различия сотрутся, и вместо них появится однообразное выражение неукротимого побуждения». В концентрационных лагерях, однако, истинным было противоположное. Люди стали более различными. Маски были сорваны с животных — и со святых. Голод был одним и тем же, но люди были различны. В счет шли не калории.

В конечном итоге человек не подвластен условиям, с которыми он сталкивается; скорее эти условия подвластны его решению. Сознательно или бессознательно он решает, будет ли он противостоять или сдастся, позволит ли он себе быть определяемым условиями. Конечно, можно возразить, что такие решения сами детерминированы. Но очевидно, что это приводит к regressus in infinitum. Утверждение Магды Б. Арнольд резюмирует это положение дел и может служить итогом нашего обсуждения: «Каждый выбор имеет причину, но он имеет причину в выбирающем» [2].

Междисциплинарные исследования затрагивают более чем одно сечение. Это предохраняет от односторонности. В отношении проблемы свободного выбора это предохраняет от отрицания, с одной стороны, детерминистических, механистических аспектов человеческой реальности, а с другой — человеческой свободы в их преодолении. Эта свобода отрицается не детерминизмом, а тем, что я скорее назвал бы пандетерминизмом. Иными словами, реально противостоят друг другу пандетерминизм и детерминизм, а не детерминизм и индетерминизм. Что касается Фрейда, то он отстаивал пандетерминизм только в теории. На практике же он менее всего отрицал вариабельность человеческой свободы, например, однажды он определил цель психоанализа как предоставление возможности «эго пациента выбирать тот или иной путь» [3].

Человеческая свобода подразумевает способность человека отделяться от самого себя. Я часто иллюстрирую эту способность следующей историей. Во время первой мировой войны военный врач, еврей, сидел в окопе со своим приятелем-неевреем, полковником-аристократом, когда начался сильный обстрел. Полковник поддразнил приятеля, сказав: «Боитесь ведь, а? Еще одно доказательство превосходства арийской расы над семитской». «Конечно, боюсь, — ответил врач, — но что касается превос-

ходства, то если бы вы, мой дорогой полковник, боялись так, как я, вы бы давно уже удрали». Значимы не наши страхи и не наша тревожность, а то, как мы к ним относимся.

Свобода выбора отношений к нашим психологическим состояниям распространяется даже на патологические аспекты этих состояний. Мы, психиатры, постоянно сталкиваемся с пациентами, которые реагируют на собственные иллюзорные представления совершенно непатологическим образом. Я видел параноиков, которые из своих иллюзорных идей преследования убивали своих мнимых врагов; но я встречал также параноиков, которые прощали своих предполагаемых противников. Эти параноики действовали, исходя не из своего психического расстройства, а скорее реагировали на это расстройство, исходя из своей человечности. Если говорить о суициде, а не об убийстве других, есть случаи депрессии, которые приводят к самоубийству, а в других случаях люди оказываются способными преодолеть суицидальный импульс ради чего-то или ради кого-то. Они слишком, гак сказать, увлечены, чтобы быть вовлеченными в самоубийство.

Я, например, убежден, что такие психозы, как паранойя или эндогенная депрессия, — соматогенны. Еще точнее, их этиология является биохимической, хотя чаще всего природа их еще не определена (см. примечание 1 на с. 88). Но это не оправдывает фаталистических выводов; они неоправданны даже в тех случаях, когда биохимические процессы определяются наследственностью. В отношении последнего я не устаю цитировать Йоханесса Ланге, который рассказал о случае двух братьев-близнецов. Один из них стал изобретательным преступником, другой — изобретательным криминалистом. Изобретательность могла быть передана по наследству, но стать преступником или криминалистом, как в этом случае, — это вопрос отношения. Наследственность — это не более чем материал, из которого человек строит сам себя. Это не более чем камни, которые могут быть использованы, а могут быть отвергнуты строителем. Но сам строитель — не из камней.

Раннее детство в еще меньшей степени, чем наследственность, однозначно определяет течение жизни. Одна женщина (не моя пациентка) однажды написала мне в письме: «Меня больше мучила мысль, что у меня должны быть

комплексы, чем сами эти комплексы. Поистине я не променяю свой опыт на что-либо иное и верю, что в нем много хорошего» *.

Фатализм со стороны психиатра, по-видимому, усиливает фатализм со стороны пациента, который так или иначе характерен для невроза. То же справедливо и на уровне социального подхода. Пандетерминизм служит преступнику в качестве алиби: винить можно только некий механизм в нем. Такой аргумент может быть направлен, однако, против самого себя. Если подсудимый утверждает, что он в действительности не был свободным и ответственным, когда совершал свое преступление, судья может утверждать то же самое по поводу вынесения приговора.

В действительности преступники, по крайней мере по окончании суда, не хотят быть рассматриваемыми как всего лишь жертвы психодинамических механизмов или процессов обусловливания. Как указал однажды Шелер, человек имеет *право* считаться виновным и быть наказанным. Отрицать его вину посредством объяснения, что он есть жертва обстоятельств, — значит отнимать у него его человеческое достоинство. Я бы сказал, что это прерога-

* Более того, переживания раннего детства не являются столь решающими для религиозной жизни, сколь полагали некоторые психологи. Менее всего верно, что представления человека о Боге однозначно определяются образом отца. Мои сотрудники в Венской поликлинической больнице провели анкетирование пациентов, обратившихся в поликлинику в течение одного дня. Анкетирование показало, что 23 из них имели позитивный образ отца, 13 — негативный. Но лишь 16 из тех, у кого образ отца был позитивным, и лишь 2 из тех, у кого он был негативным, позволили себе быть полностью детерминированными им в своем религиозном развитии. Половина из опрошенных создавали свои религиозные представления независимо от образа отца. Скудость религиозной жизни не всегда может быть выведена из влияния негативного образа отца. Даже наихудший образ отца не обязательно воспрепятствует человеку установить правильные отношения к Богу (см. [4]). Выражение «истина сделает вас свободными» не должно интерпретироваться таким образом, что истинная религиозность может быть гарантией свободы от невроза. И так же свобода от невроза не гарантирует истинной религиозной жизни. Три года назад мне представился случай обсудить эту тему с настоятелем бенедиктинского монастыря в Мехико, который требовал, чтобы монахи прошли ортодоксальный фрейдистский психоанализ. Итогом было то, что лишь 20% монахов осталось в монастыре. Хотел бы я знать, сколь многие стали бы и остались психиатрами, если бы они также были проверены в отношении невротических тенденций. Пусть тот из вас, кто лишен невротических проявлений, первым бросит в меня камень, будь он теологом или психиатром.

тива человека — становиться виновным. Конечно же, на его ответственности лежит также преодоление вины. Именно это я говорил заключенным тюрьмы Сан-Квентин в Калифорнии, к которым я однажды приехал по просьбе начальника тюрьмы. Джозеф Б. Фэбри, издатель из Калифорнийского университета, сопровождал меня и впоследствии рассказал, как заключенные, тяжелейшие преступники в Калифорнии, реагировали на мое обращение. Один из них сказал: «Психологи (в отличие от Франкла) всегда расспрашивали нас о нашем детстве и дурных вещах в прошлом. Всегда о прошлом — как жернов на шее». И он добавил: «Большинство из нас даже не пришли бы слушать психолога. Я пришел только потому, что читал, что Франкл сам был узником» [5].

Карл Роджерс сформулировал однажды «эмпирическое определение, что такое „свобода" » [6]. После того как его ученик В. Л. Келл изучил 151 случай подростковой преступности, обнаружилось, что поведение подростков не могло быть предсказано на основе обстановки в семье, школьных или социальных переживаний, соседских или культурных влияний, медицинской карты, наследственного фона и всего тому подобного. Гораздо лучшее предсказание давала степень самопонимания, дававшая с последующим поведением корреляцию 0.84. По-видимому, в этом контексте самопонимание подразумевает самоотстранение. Пандетерминизм, однако, извращает способность к самоотстранению.

Обратим детерминизм против пандетерминизма, то есть попробуем дать строго причинное объяснение следующему: зададимся вопросом, каковы причины пандетерминизма. Я бы сказал, что причиной пандетерминизма является недостаток различения. С одной стороны, причины смешиваются с субъективными основаниями, с другой — с условиями. Какова же разница между причинами и субъективными основаниями? Если вы режете лук, вы плачете; у ваших слез есть причина. Но у вас может не быть оснований, чтобы плакать. Если вы карабкаетесь на гору и добираетесь до высоты около 3500 метров, вам, может быть, придется справляться с чувствами подавленности и тревоги. Это может объясняться как причиной, так и субъективным основанием. Недостаток кислорода может быть причиной. Но если вы сомневаетесь в своем снаряжении или тренированности, тревога может иметь основание.

Бытие человека определялось как «бытие в мире». Мир включает основания и смыслы. Но субъективные основания и смыслы исключаются, если вы считаете человека замкнутой системой. Остаются причины и следствия. Следствия представлены условными рефлексами или реакциями на стимулы. Причины представлены процессами обусловливания или побуждениями и инстинктами. Побуждения и инстинкты толкают, а основания и смыслы притягивают. Если вы рассматриваете человека как замкнутую систему, вы замечаете только силы, которые толкают, и не замечаете мотивов, которые притягивают. Это как входная дверь в американском отеле. Изнутри холла вы видите только надпись «толкни»; надпись «тяни» можно увидеть только снаружи. У человека есть двери, как у отеля. Он — не замкнутая монада; психология вырождается в своего рода монадологию, если не признает открытости человека миру. Эта открытость существования выражается в самотрансценденции человека (см. примечание 2 на с. 89). Самотрансценденция человеческой реальности в свою очередь выражается в «интенциональном» качестве человеческих феноменов, как называют его Франц Брентано и Эдмунд Гуссерль. Человеческие феномены относятся к «интенциональным объектам» и указывают на них [7]. Субъективные основания и смыслы представляют такие объекты. Это тот логос, к которому душа, психе, устремляется. Если психология хочет быть достойной своего имени, она должна признавать обе его половины, как психе, так и логос.

Когда отрицается самотрансценденция существования, само существование искажается. Оно овеществляется. Бытие сводится просто к вещи. Бытие человека деперсонализируется. И, что наиболее важно, субъект превращается в объект. Это происходит из-за того, что характеристикой субъекта является отношение к объектам. А характеристикой человека является то, что он относится к интенциональным объектам с точки зрения ценностей и смыслов, которые служат субъективными основаниями и мотивами. Если отрицается самотрансценденция и закрывается дверь для смыслов и ценностей, субъективные основания и мотивы замещаются процессами обусловливания и остается путем «скрытого внушения» осуществлять обусловливание и манипуляцию человеком. Именно овеществление открывает дверь манипуляции. И наобо-

рот, тот, кто собирается манипулировать людьми, должен сначала овеществить их, а для этой цели внушить им доктрину пандетерминизма. «Только изгнав автономного человека,— говорит Б. Ф. Скиннер,— мы можем превратить реальные причины человеческого поведения из недоступных в манипулируемые» *. Я же, прежде всего, просто полагаю, что процессы обусловливания не являются реальными причинами человеческого поведения; во-вторых, что реальная причина — это нечто доступное, если только человечность человеческого поведения не отрицается a priori; и, в-третьих, что человечность человеческого поведения не может быть открыта, пока мы не признаем, что реальной «причиной» поведения данного индивидуума является не причина, а субъективное основание.

Но причины смешиваются не только с субъективными основаниями, но и с условиями. В некотором смысле причины и есть условия. Но это достаточные условия в противоположность условиям в точном смысле слова, то есть необходимым условиям. Между прочим, есть не только необходимые условия, но также и то, что я бы назвал условиями возможности, имея в виду триггеры и спусковые механизмы. Так называемые психосоматические заболевания, например, не вызываются психологическими факторами — то есть не являются, так сказать, психогенными, как неврозы. Скорее психосоматические заболевания — это заболевания, которые «запускаются» психологическими факторами.

Достаточное условие достаточно, чтобы создать и вызвать феномен; иными словами, феномен определен такой причиной не только в своей сущности, но и в своем существовании. В отличие от этого необходимое условие — это предварительное условие, предпосылка. Есть, например, случаи умственной отсталости, которые происходят из-за

---

* См. [8]. Людвиг фон Берталанфи замечает: «Расширяющаяся экономика «общества изобилия» не может существовать без подобной манипуляции. Только при все большем манипулятивном превращении людей в скиннеровских крыс, роботов, торгующих автоматов, гомеостатически приспосабливающихся конформистов и оппортунистов может это великое общество прогрессировать ко все возрастающему национальному продукту. Представление о человеке как роботе было как выражением, так и мощной мотивирующей силой в массовом индустриальном обществе. Оно было основой для бихевиоральной инженерии в коммерческой, экономической, политической и прочей рекламе и пропаганде» [9].

гипофункции щитовидной железы. Если такой пациент получит гормоны щитовидной железы, его I. Q. возрастет. Значит ли это, что дух — не что иное, как гормоны щитовидной железы, как сказано в книге, которую мне однажды прислали на отзыв? Я бы скорее сказал, что гормоны щитовидной железы — «не что иное», как необходимое условие, которое автор спутал с достаточным. Или рассмотрим гипофункцию надпочечной железы. Я сам опубликовал две статьи, основанные на лабораторных исследованиях, относительно случаев деперсонализации, происходящей из-за гипофункции надпочечников. Если такому пациенту дать дезоксикортикостерон ацетат, он снова чувствует себя личностью, чувство самости восстанавливается. Значит ли это, что самость — не что иное, как дезоксикортикостерон ацетат?

Здесь мы достигаем точки, в которой пандетерминизм превращается в редукционизм. Поистине только отсутствие различения причин и условий дает редукционизму выводить человеческие феномены из субчеловеческих и сводить человеческие феномены к субчеловеческим. Однако человеческие феномены, выводимые из субчеловеческих, превращаются просто в эпифеномены.

Редукционизм — это нигилизм наших дней. Верно, что сартровская ветвь экзистенциализма вращается вокруг «Бытия и ничто». Но урок, который следует извлечь из экзистенциализма, — это дефис, необходимый в слове «ничто»: «ни-чтойность» человеческого бытия. Человек — не «что-то», не вещь среди других вещей. Вещи детерминируют друг друга. Человек же определяет себя сам. Или, скорее, он решает, позволит ли он себе быть определяемым, будь то побуждениями и инстинктами, которые толкают его, или основаниями и смыслами, которые притягивают.

Вчерашний нигилизм провозглашал «ничто». Нынешний редукционизм проповедует «не что иное, как». Человек — не что иное, как компьютер или «голая обезьяна». Совершенно законно использовать компьютер, скажем, как модель функционирования нашей центральной нервной системы. Analogia entis простирается вниз до компьютера. Однако существуют различия в измерениях, которые редукционизм отрицает и упускает. Возьмите, например, типично редукционистскую теорию совести, согласно которой этот уникальный человеческий феномен — не что иное, как результат процесса обусловливания. Пове-

дение собаки, которая испачкала ковер и прячется под диваном, засунув хвост между лап, — это проявление не совести, а того, что я назвал бы тревожным предвосхищением, полным страха ожиданием наказания. Однако это не имеет никакого отношения к совести, потому что истинная совесть не имеет ничего общего с ожиданием наказания. До тех пор пока человек мотивируем страхом наказания или надеждой на вознаграждение — или, скажем, стремлением успокоить суперэго, — совесть еще не сказала своего слова.

Лоренц был достаточно осторожен, говоря о поведении животных, *аналогичном* моральному поведению людей. Редукционисты не видят качественной разницы между ними. Они отрицают существование уникально человеческих феноменов, и делают они это не на эмпирических основаниях, как кто-нибудь мог бы предположить, а на *априорных*. Они настаивают, что в человеке нет ничего, что нельзя было бы найти в других животных.

В моей любимой истории к рабби обращаются за советом два прихожанина. Один утверждает, что кошка другого украла и съела пять фунтов масла, другой это отрицает. «Принесите кошку», — приказывает рабби. Ему приносят кошку. «Теперь принесите весы». Ему приносят весы. «Сколько, ты говоришь, фунтов масла съела кошка?» — спрашивает рабби. «Пять фунтов, рабби». После этого рабби взвешивает кошку, и она весит точно пять фунтов. «Итак, у нас здесь есть масло, — говорит рабби, — но где же кошка?» Это как раз то, что происходит, когда редукционисты обнаруживают в человеке все условные рефлексы, процессы обусловливания, внутренние спусковые механизмы и все остальное, что они ищут. «У нас есть все это, — говорят они, как рабби, — но где же человек?»

Не следует недооценивать опустошительного воздействия редукционистских доктрин. Здесь я ограничусь ссылкой на исследование Р. Н. Грея и соавторов, изучивших 64 врача, из них 11 психиатров. Исследование показало, что за время медицинского обучения цинизм, как правило, возрастает, а гуманность — уменьшается. Лишь по завершении медицинского образования эта тенденция обращается, но, к сожалению, не у всех [10]. Ирония состоит в том, что сам автор статьи, излагающей эти результаты, определяет человека как «адаптивную систему управления», а *ценности* — как «гомеостатические ограни-

чения в стимул-реактивном процессе» [11]. По другому редукционистскому определению, ценности — не что иное, как реактивные образования и механизмы защиты. Нужно ли говорить, что такие интерпретации подрывают и разрушают уважение к ценностям.

Вот пример того, что может происходить в таких случаях. Молодая пара возвращается из Африки, где они служили добровольцами Корпуса мира. Им опостылело все на свете. С самого начала они должны были участвовать в обязательной психологической группе, руководитель которой играл в игры вроде следующей: «Почему вы вступили в Корпус мира?» — «Мы хотели помочь менее привилегированным людям». — «Так что, вы чувствуете превосходство по отношению к ним?» — «В некотором смысле». — «Значит, в вас, в вашем бессознательном должна быть потребность доказывать себе свое превосходство». — «Ну, я никогда не думал об этом так, но вы психолог, и вы, конечно, лучше знаете». Группа была научена интерпретировать идеализм и альтруизм как «заморочки» и «пунктики». Хуже того, добровольцы постоянно играли друг с другом в игру «каков *твой* скрытый мотив». Здесь мы имеем дело с тем, что я бы назвал гиперинтерпретацией.

Недавнее исследование Эдит Вайскопф-Джоулсон с сотрудниками показывает, что высшей ценностью среди американских студентов колледжей является «самоинтерпретация» [12]. Таким образом, преобладающий в Соединенных Штатах культурный климат усиливает опасность самоинтерпретации, становящейся не только обсессией, как в случае с нашими добровольцами Корпуса мира, но и *коллективным обсессивным неврозом.* «Экс-пациенты анализируют свои мотивы во всех ситуациях,— говорит Э. Бекер, — когда они чувствуют тревожность: «это, должно быть, зависть к пенису», «это — влечение к инцесту», «это — страх кастрации, эдипова ревность, полиморфное извращение и так далее» [13].

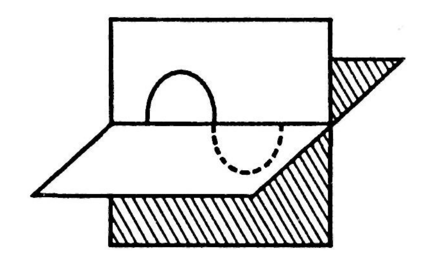
До сих пор мы противопоставляли причины субъективным основаниям и необходимые условия достаточным. Но есть еще третье различение, которое мы должны рассмотреть. Под достаточными условиями обычно понимают действующую причину в отличие от конечной причины. Мое утверждение состоит в том, что конечные причины — в нашем случае смыслы и цели — может вскрыть лишь соответствующий им научный подход.

Пандетерминизм, утверждающий, что не существует смыслов и целей, похож на человека, который, говоря словами Гёте, «живой предмет желая изучить...

...прежде душу изгоняет,
Затем предмет на части расчленяет
И видит их, да жаль: духовная их связь
Тем временем исчезла, унеслась!
Encheireisin naturae именует
Все это химия: сама того не чует,
Что над собой смеется.

«Фауст», часть I, сц. 4
(перевод Н. Холодковского)

Здесь действительно есть «отсутствующее звено». В мире, как он описывается многими науками, отсутствует смысл. Это, однако, означает не то, что мир лишен смысла, а лишь то, что многие науки слепы к нему. Смысл приносится в жертву многими науками. Не в каждом научном подходе может он проявиться; не каждым сечением (возвращаясь к нашему сравнению) он затрагивается. Рассмотрим кривую, лежащую в вертикальной плоскости (см. рис.).



В горизонтальной плоскости от этой линии остаются всего лишь три несвязанные, изолированные точки, без осмысленной связи между ними. Осмысленная связь лежит выше и ниже горизонтальной плоскости. Не может ли так же обстоять дело с событиями, которые наука считает редкими, например со случайными мутациями? И разве нельзя представить себе, что существует скрытый смысл, более высокий или более глубокий, который не проявлен в данном сечении, потому что лежит выше или ниже

него, как верхние и нижние части кривой (см. примечание 3 на с. 90). Остается фактом, что не все может получить осмысленное объяснение. Но может быть объяснено хотя бы основание необходимости такого положения.

Если это справедливо для смысла, насколько более это должно быть справедливо для предельного смысла. *Чем более всеобъемлющ смысл, тем менее он постижим.* Бесконечный смысл необходимо лежит вне постижения конечного существа (см. примечание 4 на с. 91). Это пункт, где наука уступает и мудрость берет верх. Блез Паскаль однажды сказал: «Сердце имеет доводы, которых разум не знает». Поистине есть то, что называется мудростью сердца. Или можно назвать это онтологическим самопониманием. Феноменологический анализ того, как человек с улицы, основываясь на мудрости сердца, понимает себя, может научить нас, что быть человеком — это нечто большее, чем быть полем битвы, на котором сталкиваются притязания эго, ид и суперэго, как насмешливо сказал однажды Фултон Э. Шин; и большее, чем быть заложником или игрушкой процессов обусловливания или побуждений и инстинктов. У человека с улицы мы можем научиться тому, что быть человеком означает постоянно сталкиваться с ситуациями, которые одновременно — шанс и вызов, которые дают шанс осуществить себя, не уклонившись от вызова осуществить смысл. Каждая ситуация — это призыв: сначала — услышать, затем — ответить.

И вот мы достигли точки, в которой круг замкнут. Мы начали с детерминизма как ограничения свободы и пришли к гуманизму как расширению свободы. Свобода — это лишь часть дела и половина правды. Быть свободным — это только негативный аспект целостною феномена, позитивный аспект которого быть ответственным. Свобода может выродиться в простой произвол, если она не проживается с точки зрения ответственности. Вот почему я посоветовал бы, чтобы статуя Свободы на восточном побережье США была дополнена статуей Ответственности на западном.

Примечание 1. Для профессионального медика это знакомое положение дел; происхождение столь многих болезней, с которыми сталкивается врач, неизвестно — возьмем хоть рак. Как бы то ни было, психоз — это состояние биохимических процессов в системах тела. Одна-

ко то, что пациент делает со своим психозом, — это целиком достояние его человеческой личности. Психоз, поразивший его, имеет биохимическое происхождение, но то, как он реагирует на психоз, что он вкладывает в него, содержание, которым он его наполняет, — это его личное творение, человеческое произведение, в которое он оформляет свой недуг. Это способ, каким он наделяет свой недуг смыслом. Хотя психоз не имеет смысла сам по себе, он может стать осмысленным посредством того, что пациент делает с ним, — посредством сохраняющегося и продолжающегося внутреннего роста, который пациент выводит из него.

Эдит Вайскопф-Джоулсон предположила, что «параноик особенно сильно нуждается в последовательной философии жизни, и он развивает свои иллюзии в качестве заменителя такой философии» [14]. Иными словами, паранойя «вызывается поисками смысла», как она это формулирует. Однако я смотрю на дело иначе. Если мы и согласимся, что паранойя — это нечто, связанное с *гипертрофией смысла,* эта гипертрофия не составляет этиологии психоза, это скорее его симптоматология. Равным образом другая форма психоза, эндогенная депрессия, — это нечто, связанное с *гипотрофией смысла,* но слепота пациента к смыслу — не причина его депрессии, а ее симптом. Конечно, это утверждение относится только к этому определенному типу депрессии (эндогенной), которая в конечном анализе оказывается вызванной в основном органическими причинами, хотя и иным образом, чем паранойя. Иначе говоря: пациенту, страдающему *эндогенной* депрессией, его психоз мешает увидеть какой-либо смысл в своей жизни, пациент же, страдающий невротической депрессией, мог получить ее из-за того, что не видел смысла в своей жизни.

Но остается фактом, что первичное происхождение психоза имеет ту или иную биохимическую природу.

Примечание 2. Могут возразить, что в отличие от фрейдовского психоанализа адлеровская «индивидуальная психология» отдает должное самотрансцендированию. Действительно, адлеровская психология рассматривает человека как направляемого целями, а не побуждаемого влечениями, но цели при ближайшем рассмотрении не трансцендируют самость или психе человека. Скорее они понимаются как *интрапсихические,* поскольку че-

ловеческие стремления в конечном счете рассматриваются просто как средства справиться с чувством неполноценности и неуверенности.

Примечание 3. Молекулярный биолог Жак Моно совершенно справедливо доказывает, что вся жизнь происходит из взаимодействия мутаций и отбора. В «Случайности и необходимости» он пишет, что «чистая случайность, только случайность» является корнем эволюции. Но он ошибается, когда продолжает,что «идея случайности — единственно постижимая, потому что лишь она соответствует фактам наблюдения и эксперимента. И ничто не дает нам возможности предположить, что наши понятия в этом пункте должны будут или хотя бы смогут быть пересмотрены». Это уже не имеет никакого отношения к эмпирической науке, это утверждения, основанные на его личной философии, его частной идеологии. В этот момент он произвольно замыкает себя в измерении биологии и, хуже того, отрицает на чисто *априорной* основе, что другие, высшие измерения могут существовать. Ученый может придерживаться своей науки и оставаться в одном измерении, но он должен также оставаться открытым, оставлять свою науку открытой по крайней мере *возможности* другого, высшего измерения.

Как я сказал, высшее измерение является высшим в том отношении, что оно больше включает в себя. Если, например, вы берете куб и проецируете его вертикально на плоскость, так что получается квадрат, вы можете сказать, что квадрат включен в куб. Все, что происходит в этом квадрате, будет также содержаться в кубе, и ничто, имеющее место в квадрате, не может противоречить тому, что происходит в высшем измерении куба. Высшее измерение не исключает; оно включает. Между высшими и низшими измерениями истины могут быть только отношения включения.

Было бы правильно, если бы биолог, вместо того чтобы пропагандировать собственные верования или неверия под видом науки, утверждал просто, что в плоскости биологии не просматривается ничего такого, как высший, или предельный, смысл или цель. Он мог бы сказать, что нет доказательства в пользу телеологии. Но если бы он не был редукционистом, он не исключал бы возможности, что в пределах следующего, высшего измерения телеология может найти свое место. Нашим ученым нужно нечто большее, чем знание: им нужно обладать также и мудро-

стью. А мудрость я определяю как знание плюс сознавание его ограничений.

Примечание 4. Представление о *метасмысле* не обязательно теистично. Даже понятие о боге не обязательно должно быть теистичным. Когда мне было около пятнадцати лет, у меня сложилось определение бога, к которому я обращаюсь все более и более в мои преклонные годы. Я бы назвал его операциональным определением. Оно звучит так: бог — партнер в ваших наиболее интимных разговорах с самим собой. Когда вы говорите с собой наиболее искренне и в полном одиночестве, тот, к кому вы обращаетесь, по справедливости может быть назван богом. Такое определение избегает дихотомии атеистического или теистического мировоззрения. Различие между ними появится позже, когда нерелигиозный человек начинает настаивать, что его разговоры с собой — это просто разговоры с собой, а религиозный человек интерпретирует их как реальный диалог с кем-то еще. Я думаю, что больше и прежде чего-либо другого имеет значение полная искренность и честность. Если бог действительно существует, он, конечно же, не собирается спорить с нерелигиозными людьми, если они принимают за него собственные самости и дают ему ложные имена.

Литература

1. K. Lorenz. Über ticrisches und menschliches Verhallen. Munich, 1965, pp. 362 und 372.
2. M.Arnold. The Human Person. New York, 1954, p. 40.
3. S. Freud. The Ego and the Id. London, 1927, p. 72.
4. Viktor E. Frankl. The Will to Meaning. New York and Cleveland, 1969. p. 136 f.
5. Joseph B. Fabry. The Pursuit of Meaning. Boston. 1968, p. 24.
6. «Discussion», Existential Inquiries. Vol. 1, No. 2 1960, pp. 9—13.
7. Herbert Spiegelberg. The Phenomenological Movement. Vol. 2, 1960, p. 721.
8. B. F. Skinner. Beyond Freedom and Dignity. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
9. L. von Bertalanffy. «General System Theory and Psychiatry», in Silvano Arieti, ed., American Handbook of Psychiatry. Vol. 3, pp. 70 and 71.
10. R. Gray a. o. «An Analysis of Physicians' Attitudes of Cynicism and Humanitarianism before and after Entering Medical Practice», Journal of Medical Education. Vol. 40, 1955, p. 760.

11. Joseph Vilder. «Valuesand Psychotherapy», American Journal of Psychotherapy. Vol. 23, 1969, p. 405.
12. E. Weisskopf-Joelson. «Relative Emphasison Nine Values by a Group of College Students», Psychological Reports. Vol. 24, 1969, p. 299.
13. E. Becker. The Denial of Death. New York, Free Press, 1974, p. 272.
14. E. Weisskopf-Joelson. «Paranoia and the Will-to-Meaning», Existential Psychiatry, I, 1966, pp. 316—320.

Духовность, свобода и ответственность

Духовность, свобода и ответственность — это три экзистенциала человеческого существования. Они не просто характеризуют человеческое бытие как бытие именно человека, скорее даже они конституируют его в этом качестве. В этом смысле духовность человека — это не просто его характеристика, а конституирующая особенность: духовное не просто присуще человеку наряду с телесным и психическим, которые свойственны и животным. Духовное — это то, что отличает человека, что присуще только ему, и ему одному.

Самолет не перестает, конечно, быть самолетом, когда он движется по земле: он может и ему постоянно приходится двигаться по земле! Но лишь поднявшись в воздух, он доказывает, что он самолет. Точно так же человек начинает вести себя как человек, лишь когда он в состоянии преодолеть уровень психофизически-организмической данности и отнестись к самому себе, не обязательно противостоя самому себе.

Эта возможность и есть существование, а существовать — значит постоянно выходить за пределы самого себя.

1. Духовность

Духовная данность «соприсутствует» иной данности. Это соприсутствие нельзя себе представить только в пространственном измерении, поскольку оно носит не пространственный, а «фактический» характер; но эта «фактичность» является не онтической (относящейся к отдельным сущностям), а онтологической фактичностью. Дух не может быть «снаружи» в онтическом смысле, но в онтологическом смысле он всегда *как бы* снаружи!

Нам нет необходимости специально оговаривать, что мы имеем в виду все это не более чем в переносном смысле. Ведь можно тут же утверждать и обратное, что физическое соприсутствие (например, двух людей) тоже являет-

ся соприсутствием лишь в узком, ограниченном смысле — суженном до пространственного измерения или, если угодно, ограниченном материальной телесностью. Ведь первичен смысл не пространственный и не материальный, не телесный, а бытийный смысл.

Коренной вопрос теории познания поставлен с самого начала неверно. Ведь бессмысленно спрашивать, как субъект проникает в объект, поскольку сам этот вопрос представляет собой результат неправомерного перевода в пространственные категории и тем самым онтизации истинного положения вещей. Бесполезно спрашивать, каким образом субъект может подступиться к находящемуся «вне» его, «снаружи» объекту, просто потому, что этот объект в онтологическом смысле никогда и не был «снаружи». Если же трактовать этот вопрос онтологически и понимать выражение «снаружи» как условное, то наш ответ должен звучать так: *так называемый* субъект всегда был, *так сказать,* снаружи, вместе с *так называемым* объектом!

Другими словами: мы вовсе не должны, как это принято, сразу постулировать между субъектом и объектом зияющую пропасть, которую создает теория познания своими некорректными пространственными представлениями. Лишь в этом случае мы получим в распоряжение подход к истинной онтологии познания, лишь тогда *не разверзнется пропасть между познающим духовным сущим и познаваемым иным сущим.* Ведь дистанция между «внешним» и «внутренним», между «снаружи» и «внутри», «далеко» и «близко» в онтизирующей (неонтологической) теории познания — это лишь следствие пространственной интерпретации этих выражений.

Эта теоретико-познавательная позиция означает не что иное, как философское «грехопадение», собственно говоря, это плод с «дерева теории познания». Ведь как только была проведена эта грань, ничто уже не могло помочь преодолеть эту «пропасть», и пути назад не было. Если мы хотим попытаться избежать этого рокового разрыва субъекта и объекта, нам неизбежно придется вернуться к этому раздвоению бытия на субъект и объект.

Возможность духовного сущего «соприсутствовать» иному сущему — это изначальная способность, сущность духовного существования, духовной реальности. Признание этого избавляет нас от традиционной гносеологической проблематики «субъекта» и «объекта»; оно освобождает

нас от бремени доказательства, как одно проникает в другое. За это освобождение мы, однако, должны платить, а именно отказом от дальнейших вопросов, в том числе и от вопроса, что стоит за этой последней предельной способностью духа соприсутствовать иному сущему. По сути, онтология познания не может открыть и утверждать ничего, помимо того, что духовное сущее «как-то» соприсутствует иному сущему. Онтологическому анализу доступно только это «как-то», но не как именно, не сущность соприсутствия.

По отношению к духовному сущему познаваемое им сущее никогда не находится «снаружи», а всегда просто «тут». Таким образом, лишь при рефлексивной установке, свойственной любой психологии, это простое «тут-бытие» раскалывается на субъект и объект! Но эта вторичная установка уже как таковая не является онтологической, скорее оптической, а именно психологической. Тогда духовное сущее превращается в вещь среди вещей *, а его соприсутствие — в явление внутреннего мира.

Так что же такое, наконец, это соприсутствие духовного сущего? Это интенциональность этого духовного сущего! Духовное сущее, однако, интенционально по своей сущности, и можно тем самым сказать: духовное сущее — это духовное существующее, это сознающее бытие, оно соприсутствует иному сущему, сознавая иное сущее. Таким образом, духовное сущее реализует себя в соприсутствии, и это соприсутствие духовного сущего является его исконной способностью, его собственным первейшим достоянием.

Духовное сущее может не только соприсутствовать просто иному сущему. Оно, в частности, может и соприсутствовать равному себе, такому же духовному сущему. Это соприсутствие духовного сущего другому сущему, соприсутствие двух духовных сущих мы назовем со-бытие. Оказывается, что только лишь в таком со-бытии возможно полное соприсутствие — лишь между равными друг другу сущими.

Но это возможно лишь в той отдаче себя друг другу без остатка, которую мы называем любовью.

Любовь можно определить как возможность сказать

---

* См. «мыслящая вещь (!)» Декарта.

кому-то «ты» и еще сказать ему «да». Иными словами: это способность понять человека в его сути, в его конкретности, в его уникальности и неповторимости, однако понять в нем не только его суть и конкретность, но и его ценность, его необходимость. Это и значит сказать ему «да». И вновь оказывается, что абсолютно не правы те, кто утверждает, что любовь ослепляет. Наоборот, любовь дает зрение, она как раз делает человека зрячим. Ведь ценность другого человека, которую она позволяет увидеть и подчеркнуть, еще не является действительностью, а лишь простой возможностью: тем, чего еще нет, но что находится лишь в становлении, что может стать и что должно стать. Любви присуща когнитивная функция.

Поскольку со-бытие является соприсутствием одного человека другому человеку как таковому, что значит в его абсолютной инаковости (инаковости по отношению ко всем другим людям), и эту инаковость такое соприсутствие (и только такое) воспринимает с любовью, постольку можно сказать, что любовь представляет собой непременно личный, индивидуальный способ существования.

В сфере человеческой духовности есть также то, что можно назвать подсознательной духовностью. Необходимо, впрочем, уточнить, что мы понимаем под подсознательной духовностью такую, неосознаваемый характер которой заключается в отсутствии рефлексивного самоосознания при сохранении имплицитного самопознания * человеческого бытия. Такое самопознание присуще любой экзистенции, любому человеческому бытию.

Слой подсознательной духовности содержит источники и корни всего сознаваемого. Другими словами: мы знаем и признаем не только бессознательное в виде влечений, но и духовное бессознательное, и в нем мы видим несущую основу всей сознательной духовности. «Я» не находится во власти «Оно», но *дух покоится на бессознательном.*

---

* Самопознание экзистенции является не сводимым ни к чему прафеноменом. Экзистенция может познавать сама себя, но не свое собственное самопознание. Познание этого последнего — так сказать, самопознание в квадрате — должно разворачиваться в высшем измерении по отношению к исходному самопознанию.

Теперь, для того чтобы более детально пояснить, что мы имеем в виду под «духовным бессознательным», мы хотим воспользоваться в качестве модели феноменом совести [1].

То, что называют совестью, по сути, погружено в глубины бессознательного, коренится в подсознательной основе. Ведь большие и подлинно экзистенциальные решения в жизни человека всегда нерефлексируемы и тем самым неосознанны; истоки совести восходят к бессознательному.

В этом смысле совесть можно назвать также иррациональной; она алогична или, еще точнее, дологична. Ведь подобно тому, как существует донаучное и онтологически предшествующее ему дологическое познание бытия, так существует и доморальное постижение ценности, которое принципиально предшествует любой эксплицитной морали. Это и есть совесть.

Если мы, однако, зададим себе вопрос, почему совесть функционирует обязательно иррационально, то нам необходимо учесть следующий факт: сознанию открыто сущее, совести же открыто не сущее, а скорее, напротив, то, что еще *не* существует, а лишь *должно* существовать. Это должное не является существующим, оно лишь должно быть осуществлено; это не действительность, а лишь возможность (конечно, при этом эта простая возможность вместе с тем в более высоком моральном смысле представляет собой необходимость). Поскольку, однако, то, что открывается нам благодаря совести, еще не осуществлено, поскольку его реализация лишь предстоит, сразу встает вопрос, как реализовать его иначе, чем это подсказала в самом начале некая духовная антиципация. Эта антиципация, это духовное предвосхищение проявляется в том, что называют интуицией; она осуществляется в акте созерцания.

Таким образом, совесть предстает как интуитивная по своей сущности функция: чтобы антиципировать то, что должно быть осуществлено, совесть сначала должна его интуитивно постичь, и в этом смысле совесть, эрос действительно иррациональны и могут быть рационализированы лишь задним числом. Но разве нам не известно нечто подобное, разве не является эрос столь же иррациональным, столь же интуитивным? Интуитивна по своей сущности и любовь, ведь и она тоже усматривает то, чего еще нет. В отличие от совести, однако, любви открывается не

4—1046

то, что должно быть, а то еще не существующее, что может быть. Любовь видит и раскрывает возможную ценностную перспективу в любимом. Она тоже своим духовным взором предвосхищает нечто: те еще не реализованные личностные возможности, которые кроются в любимом человеке.

Но совесть и любовь равны друг другу не только в том, что и та, и другая имеют дело не с действительностью, а лишь с возможностью; не только в той заранее очевидной особенности, что и та, и другая могут действовать лишь интуитивно. Можно привести еще вторую причину их неизбежно, поскольку это связано с их сущностью, интуитивного, иррационального и поэтому никогда полностью не рационализируемого функционирования и действия. Как совесть, так и любовь имеют дело с абсолютно *индивидуальным* бытием.

Ведь задача совести — открыть человеку «то, что надо». Однако это «то, что надо» всегда только одно. Таким образом, речь идет о чем-то абсолютно индивидуальном, об индивидуальном долженствовании, которое не охватывается ни одним общим «моральным законом» (типа кантовского императива), но предписывается «индивидуальным законом» (Георг Зиммель). Оно не познаваемо рационально, а лишь постижимо интуитивно. И интуитивное достижение этого результата обеспечивается совестью.

Только совесть может как бы согласовать «вечный», всеобщий моральный закон с конкретной ситуацией конкретного человека. Жизнь по совести — это всегда абсолютно индивидуально-личная жизнь в соответствии с абсолютно конкретной ситуацией, со всем тем, что может определять наше уникальное и неповторимое бытие. Совесть всегда учитывает конкретность моего личного бытия.

Мы хотим теперь показать, что и в этом отношении, в аспекте индивидуальной сущностной направленности совести, любовь в определенном смысле подобна ей; не только этос, но и эрос нацелен на целиком и полностью индивидуальную возможность. Подобно тому как совесть открывает «то, что надо», так и любовь открывает единственное, что возможно: уникальные возможности любимого человека. Любовь, и только любовь, в состоянии увидеть человека во всей неповторимости, как абсолютную индивидуальность, которой он является.

Но не только лишь этическое и эротическое, не только совесть и любовь коренятся в эмоциональном, а не рациональном, в интуитивных глубинах духовного бессознательного. В нем нашло в определенном смысле пристанище и третье — «патическое», поскольку в духовном бессознательном наряду с этическим бессознательным, с нравственной совестью, существует еще, так сказать, эстетическое бессознательное — художественная совесть. Как в художественном творчестве *, так и в воспроизведении художник руководствуется своей бессознательной духовностью именно в этом смысле. Иррациональной по своей сути и поэтому полностью нерационализируемой интуиции у художника соответствует вдохновение, которое также коренится в сфере бессознательной духовности. Художник творит по вдохновению, и поэтому источники его творчества находятся и остаются во тьме, которую сознание не в состоянии осветить полностью. То и дело оказывается, что чрезмерное осознание даже по меньшей мере мешает этому творчеству «из подсознания». Нередко усиленное самонаблюдение, стремление к сознательному «деланию» того, что должно протекать само собой в глубинах подсознания, становится тормозом творчества художника. Любая рефлексия, не являющаяся необходимой, может здесь лишь повредить.

Выше мы пояснили, что там, где мы говорим о бессознательной или подсознательной духовности, мы под ней не понимаем ничего, кроме «неотрефлектированной» духовности. Но все же мы подразумеваем нечто большее: мы подразумеваем также «нерефлектируемая» (ведь человеческая духовность не просто неосознанна, а неизбежно бессознательна).

Действительно, дух оказывается нерефлектирующим сам себя, так как его ослепляет любое самонаблюдение, пытающееся схватить его в его зарождении, в его источнике. В моей книге «Подсознательный бог» я привел следующее сравнение: у самого основания сетчатки, в месте входа в глазное яблоко зрительного нерва, находится так называемое слепое пятно этой сетчатки. Однако напрашивается и другое сравнение: такое пятно, слепое к любой попытке увидеть себя, можно создать, если попытаться заглянуть себе в глаза, направив в них свет с помощью

---

* См. приложение «Психотерапия, искусство и религия» в [2].

з е р к а л а, — в тот же момент вы ослепнете. Кстати, сетчатка генетически является частью мозга, а мозг — орган ощущения боли — сам не обладает ни малейшей чувствительностью к боли. Еще одной аналогией служит личность — центр духовных актов, по Максу Шелеру, и соответственно центр всего сознания, который сам не может быть, однако, осознан.

С помощью телескопа можно наблюдать все планеты Солнечной системы с единственным исключением: нельзя наблюдать планету Земля. Аналогичным образом обстоит дело с любым человеческим познанием: любое познание, поскольку оно осуществляется человеком, привязано к точке опоры. Но там, где находится эта точка опоры, не может находиться предмет, поэтому субъект никогда не может окончательно стать своим собственным объектом.

Полная саморефлексия, однако, не только невозможна, но и не требуется, ведь в задачу духа не входит наблюдать и отражать самого себя. Сущность человека включает в себя его направленность вовне, на что-то или на кого-то, на дело или на человека, на идею или на личность! И лишь поскольку мы интенциональны, постольку мы и экзистенциальны; лишь в той мере, в какой человек духовно соприсутствует чему-то или кому-то, духовной или иной сущности, лишь в меру такого соприсутствия человек соприсутствует себе. Человек не для того здесь, чтобы наблюдать и отражать самого себя; он здесь для того, чтобы предоставлять себя, поступаться собой, чтобы, познавая и любя, отдавать себя.

Личность раскрывается в своей биографии, она открывает себя, свое «так-бытие», свою уникальную сущность только биографическому объяснению, не поддаваясь прямому анализу. В конечном счете биография — это не что иное, как объяснение личности во времени. В этом смысле само собой разумеется, что любым биографическим данным и даже любой детали из истории жизни присуща *биографическая ценность* и благодаря этому одновременно и *личная экспрессивная ценность* (однако лишь до определенной степени и лишь в определенных границах). Ограниченность эта соответствует обусловленности человека, который обладает лишь факультативной безусловностью, фактически же он обусловлен. Хотя он является духовным по своей сущности существом, он остается при этом конечным существом. Из этого выте-

кает, в частности, и то, что духовная личность не может осуществлять себя, минуя обусловленность психофизической организации. Через психофизические слои личность не может ни постоянно проявляться, ни постоянно реализовываться. Во всяком случае, не может быть и речи о том, что психофизическая организация и соответственно все болезненные явления в ней репрезентируют духовную личность, которая стоит за ними и как-то ими управляет; ведь это невозможно ни при каких условиях и ни при каких обстоятельствах. Так как духовная личность тем самым не при всяких условиях может реализовать себя в действии через психофизическую организацию, по тем же причинам она не при всяких условиях позволяет себя увидеть через эту организацию; именно потому, что эта среда инертна, она одновременно непрозрачна. Если человеческий организм — и не в последнюю очередь при заболеваниях — представляет собой зеркало, в котором отражается личность, то это зеркало не лишено пятен. Другими словами: не все пятна на нем следует относить за счет личности, которая в нем отражается. Тело человека отнюдь не является точным зеркальным отражением его духа. Это было бы верно лишь для «просветленного» тела; лишь «просветленное» тело репрезентирует духовную личность, тело же «падшего» человека представляет собой разбитое и поэтому искажающее зеркало. Никоим образом телесное нездоровье нельзя приписывать нездоровому духу, то есть выводить из душевного нездоровья. Не каждая болезнь имеет ноогенное происхождение; тот, кто утверждает иное, является спиритуалистом или — соответственно в том, что касается телесных недугов, — ноосоматиком. Человек не может осуществить все, что он хочет как духовная личность, посредством себя как психофизического организма. Пока мы будем это осознавать, мы — перед лицом этой Impotentia oboedientialis — сумеем уберечься от того, чтобы инкриминировать любую болезнь тела несостоятельности духа. Конечно, любая болезнь имеет свой «смысл», однако настоящий смысл болезни заключен не в факте заболевания, а в особенностях страдания. Таким образом, болезнь должна приобретать смысл, и это происходит лишь тогда, когда страдающий человек, Homo patiens, в подлинном и бесстрашном страдании несущий свою участь, осуществляет этим смысл неотделимого от его судьбы страдания (в столкновении его самого как духовной личности и болезни как по-

ражения психофизического организма). В этом столкновении с участью больного, в своем отношении к этой участи пораженный болезнью человек осуществляет некоторый — нет, глубочайший! — смысл и реализует некоторую — нет, высшую! — ценность. Болезнь имеет смысл как сама по себе, так и смысл для меня, однако смысл, который она имеет сама по с е б е , — это сверхсмысл, который выходит за пределы возможностей человеческого постижения смысла. Тем самым он находится *по ту сторону границы узаконенной психотерапевтической проблематики.* Пересечение этой границы чревато затруднительным положением, в которое попадает здесь врач, например как человек, который на вопрос своего ребенка, почему бог есть любовь, дал казуистический ответ: «Он избавил тебя от кори», но не смог ничего ответить на возражение ребенка: «Да, но ведь сначала он послал мне корь!»

Бессилие человеческого духа при психозе заключается в том и соответственно ограничивается тем, что этот дух, равно как и его отношение к психозу, не получает своего выражения, заключается ли это отношение в сопротивлении болезни или в примирении с ней. Эту невозможность проявления мы не должны, однако, смешивать с невозможностью самого отношения. Возможность последнего сохраняется и то и дело претворяется в действительность благодаря тому, что мы называем *упрямством духа.* Не кто иной, как нейропсихиатр является знатоком закономерностей психофизической обусловленности духовной личности, однако именно он становится также свидетелем ее упрямства.

Человеческий дух обусловлен — не менее, но и не более того. Тело ни на что не влияет, оно лишь обусловливает, но эта обусловленность человеческого духа не в последнюю очередь состоит в привязанности человеческого духа к его телу. Так называемые внеличностные механизмы (В. Е. фон Гебзаттель) локализованы не в сфере духовного, а в психофизическом (в зависимости человеческого духа от сохранности инструментальной * и экспрессивной функции его психофизического организма). Эта двойная функция, на которой целиком зиждется способность духовной личности действовать и проявлять себя вовне, мо-

---

* Дух делает психофизическое инструментом; духовная личность организует психофизический организм. Лишь тогда она делает его «своим», когда превращает его в орудие, в орган, в инструмент [3].

жет быть нарушена; однако духовная личность вследствие этого еще долго не претерпевает разрушения. Если на основании неспособности духовной личности выразить себя и свое отношение к психозу сделать вывод о ее неспособности вообще противостоять психозу, то этот вывод будет ложным. Так или иначе, пусть это отношение весьма дискретно и скрыто от наших глаз, оно от этого не исчезает, просто человек несет и терпит свои страдания молча.

При этом, как и прежде, само собой разумеется, что хорошо функционирующий психофизический организм является условием развития человеческой духовности. Важно лишь не забыть, что психофизическое, как бы оно ни обусловливало такую духовность, не может на что-либо воздействовать, не может породить эту духовность, что биос не влияет на логос, так же как фюзис или сома на психе, а лишь обусловливает его [3, с. 39]. Кроме того, нельзя упустить из виду, что поражающему воздействию типа психотического заболевания подвергается всегда только лишь психофизический организм, ведь личность, будучи духовной, находится вне здоровья и болезни. Все же нарушение психофизической функции сказывается в том, что стоящая за психофизическим организмом и в определенном смысле над ним духовная личность не может получить внешнее проявление, выразить себя вовне. Психоз означает для личности именно это — не больше и не меньше.

Пока я не могу обнаружить в человеке духовную личность в связи с тем, что в условиях психоза она забаррикадирована и скрыта от моих глаз, я, естественно, не могу и терапевтически на нее воздействовать, и мое обращение должно потерпеть неудачу. Отсюда следует, что логотерапевтический подход годится при психозах лишь легкой и средней клинической тяжести (см. [4]).

Логотерапия при психозах (логотерапии психозов не существует) является, в сущности, терапией здоровых, а именно сохранением у больного установки здорового человека в противовес установке заболевшего; ведь здоровый не может заболеть, а больной не может быть вылечен с помощью психотерапии (не только логотерапии!), а доступен лишь соматотерапии.

Итак, оказывается, что судьба, именуемая психозом, уже сложилась, ведь личность всегда принимает в ней участие, личность всегда в этом замешана, она оказывает воздействие на развитие проявлений болезни. Ведь болезнь случается с человеком. Животное бы обязательно вна-

ло в болезненную аффективность и неизбежно действовало бы под влиянием болезненной импульсивности. Лишь человек может противостоять всему этому. И обратите внимание: он всегда этому противостоял, однако не отдавая себе ни в малейшей степени сколько-нибудь сознательного отчета в том, что же происходит. Одним словом, столкновение человеческого в больном и болезненного в человеке протекает помимо рефлексии, в имплицитной форме. Это молчаливое столкновение.

Эту имплицитную патопластику не следует смешивать с расхожим утверждением, что бред представляет собой психическую реакцию на соматический процесс. Ведь у нас речь идет не о психических реакциях, а о духовных актах, а именно личностной установке по отношению к психозу *.

Выявить в психозе личностное и дать ему проявиться — задача экзистенциального анализа. Этот анализ стремится сквозь клинический случай разглядеть человека, раздвинуть рамки картины болезни до картины человека. Ведь картина болезни — это лишь шарж, тень собственно человека, его простая проекция на уровень клинических проявлений, проекция из измерения человеческого бытия, которое расположено по ту сторону невроза и психоза, и в этом метаклиническом пространстве экзистенциальный анализ прослеживает феномены и симптомы невротических и психотических заболеваний. В этом пространстве он обнаруживает невредимую и неуязвимую человечность. Если бы обстояло иначе, то не стоило бы быть психиатром ни ради испорченного «психического механизма», ни ради разрушенного душевного «аппарата», ни ради сломанной машины, — лишь ради человеческого в больном, которое скрывается за всем этим, и ради духовного в человеке, которое возвышается над всем этим, стоит быть психиатром.

Экзистенциальный анализ распространяется на чело-

---

* То, что паранойяльный больной — как в одном известном нам конкретном случае — не допускает, чтобы патологическая ревность довела его до убийства, а вместо этого начинает баловать и нежить свою внезапно заболевшую жену, — это духовная перестройка, которую следует отнести за счет духовной личности, в данном отношении дееспособной. В этом достижении — в том, что мания не повлекла за собой никаких последствий, — не в последнюю очередь обнаруживает себя упрямство духа; в данном случае оно обнаруживает себя только лишь исключительно в этом, и уж, конечно, не в рассмотрении мании как мании или ревности как болезни — в так называемом проникновении в болезнь.

века во всей его целостности, которая носит не только психофизически-организмический, но и духовно-личностный характер. И он был бы настоящей глубинной психологией, поскольку он опускается не только до бессознательных влечений, но и до духовного бессознательного. Или же мы можем, наоборот, рассматривать духовное в человеке как высшее измерение, в противоположность психофизическому уровню. И тогда мы согласимся, что экзистенциальный анализ есть нечто противоположное так называемой (называющей себя так) глубинной психологии. Глубинная психология забывает, что ее противоположностью является не поверхностная, а *вершинная психология.* Мы, впрочем, не настолько «высоко»мерны, пользуясь этим выражением. Оно применимо к любой психологии, которая в своем клиническом практическом приложении не забывает за соматическим и психическим в человеке также духовное в нем и стремится быть психотерапией духа и в этом смысле знает о существовании духовного измерения — высшего измерения человеческого бытия. Глубинная психология в чести, но «лишь вершина человека — это человек» (Парацельс).

Сегодняшний человек, однако, духовно пресыщен, и это *духовное пресыщение* составляет сущность современного нигилизма.

С духовным пресыщением борется коллективная психотерапия. Фрейд однажды сказал, что человечеству было известно, что оно обладает духом, а ему пришлось показать человечеству, что у него есть влечения. Однако сегодня, по-видимому, дело скорее опять в том, чтобы придать человеку мужество духовно жить, чтобы напомнить ему, что у него есть дух, что он духовное существо. И психотерапия, особенно принимая во внимание коллективные неврозы, должна сама об этом помнить!

2. Свобода

Наше знание о себе говорит нам: мы свободны. Это знание о себе, очевидность этого фундаментального факта нашей свободы, может, однако, быть затуманено. Его, например, может затемнить психология в своем естественнонаучном варианте: она не знает никакой свободы, ей нельзя о ней знать, как, скажем, физиологии непозволительно признавать или хотя бы замечать нечто вроде свободы воли. Психофизиология заканчивается по эту сторо-

ну свободы воли, теология начинается по ту ее сторону, там, где над свободой воли возвышается божественное провидение. Естествоиспытатель не может в качестве такового не быть детерминистом. Кто, однако, является «только лишь» естествоиспытателем? И естествоиспытатель, помимо всех своих научных установок, является человеком — целиком и полностью. Но и предмет, который он изучает с научных позиций — человек, — есть нечто большее, чем естествознание в состоянии в нем увидеть. Естествознание видит лишь психофизический организм, но не духовную личность. Поэтому оно не может заметить и ту духовную автономию человека, которая присуща ему, несмотря на психофизическую зависимость. Естественные науки, в том числе естественнонаучная психология, видят в этой «автономии, несмотря на зависимость» (Н. Гартман) лишь момент зависимости: вместо *автономии духовного существования* они видят *автоматизмы душевного аппарата.* Они видят лишь необходимость.

Но человек как таковой всегда находится по ту сторону необходимости — хоть и по эту сторону возможности. По сути, человек — это существо, трансцендирующее необходимость. Хотя он «есть» лишь в связи с необходимостью, однако эта связь является свободной.

Необходимость и свобода не принадлежат к одному и тому же уровню. На том уровне, на котором локализуется зависимость человека, невозможно обнаружить его автономию. Поэтому раз мы касаемся проблемы свободы воли, мы никоим образом не должны допускать контаминации уровней бытия. Там же, где нет контаминации уровней бытия, невозможен и компромисс точек зрения. Так, нельзя представить себе компромисс между детерминизмом и индетерминизмом. Необходимость и свобода локализованы не на одном уровне; свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью. Таким образом, причинные цепи остаются всегда и везде замкнуты, и в то же время они разомкнуты в высшем измерении, открыты для высшей «причинности». Бытие, вопреки причинности в узком смысле слова, более того, по законам собственной причинности, — это всегда открытый сосуд, готовый к восприятию смысла. В обусловливающее бытие проникает воздействующий смысл.

Что касается свободы, то она представляет собой свободу но отношению к трем вещам, а именно:

1. По отношению к влечениям.

2. По отношению к наследственности.
3. По отношению к среде.

Первое. Человек обладает влечениями, однако влечения не владеют им. Влечения не исчерпывают его. Мы не отрицаем влечения как таковые, но я не могу подтверждать что-либо, если мне не дана предварительно свобода это отрицать.

Признание влечений не только не противоречит свободе, но даже имеет свободу их отрицания своей предпосылкой. В сущности, свобода — это как раз свобода по отношению к чему-либо: «свобода от» чего-то и «свобода для» чего-то (ведь и если мое поведение определяется не влечениями, а ценностями, я все равно свободен сказать «нет» и этическим требованиям: я именно *позволяю* им определять мое поведение).

Психологические факты свидетельствуют, что у человека никогда не проявляются «влечения как таковые». Влечения всегда принимаются или отвергаются, они всегда каким-то образом — так или иначе — оформлены. Вся сфера влечений у человека преобразуется под влиянием его духовной установки, так что эта подчиненность сферы влечений формирующим влияниям сферы духовного присуща ей, можно сказать, априорно. Влечения всегда направляются, пронизываются и пропитываются личностью, они всегда персонифицированы (см. [1, с. 74]; [5], [6]).

Ведь влечения человека, в противоположность влечениям животных, находятся во власти его духовности, они вросли в сферу духовного, так что не только тогда, когда влечения тормозятся, но и тогда, когда они растормаживаются, дух не бездействует, а вмешивается или же отстраняется.

Человек — это существо, которое всегда может сказать «нет» своим влечениям и которое не должно всегда говорить им «да» и «аминь». Когда он говорит им «да», это происходит всегда лишь путем идентификации с ними. Это и есть то, что выделяет его из мира животных. Если человек должен каждый раз идентифицироваться с влечениями (в той мере, в какой он желает их принять), животное идентично своим влечениям. У человека есть влечения — животное само есть влечения. То же, что «есть» человек, — это его свобода, поскольку она присуща ему изначально и неотделима от него, в то время как то, что у меня просто «есть», я вполне могу потерять.

У человека нет влечений вне свободы и нет свободы

вне влечений. Напротив, как уже было выяснено, влечения всегда, прежде чем проявиться, как бы пересекают зону свободы; вместе с тем человеческой свободе нужны влечения, можно сказать, как основание, на котором она покоится, но и как основание, над которым она может подняться, от которого она может оттолкнуться. Все же влечения и свобода находятся в коррелятивном отношении друг к другу.

Это коррелятивное отношение существенно отлично, скажем, от отношения между психическим и физическим. В отличие от необходимого психофизического параллелизма здесь мы имеем дело с тем, что мы называем факультативным *ноопсихическим антагонизмом.*

Второе. Что касается наследственности, то серьезные исследования в этой области как раз показали, в какой степени человек обладает в конечном счете свободой и по отношению к своим задаткам. В частности, близнецовые исследования показали, насколько различная жизнь может быть построена на основе тождественных задатков. Я вспоминаю однояйцевых близнецов, описанных Ланге, один из которых был хитроумнейшим преступником, в то время как его брат-близнец — столь же хитроумным криминалистом. Врожденное свойство характера — «хитроумие» — было идентичным у обоих, однако само по себе оно нейтрально, то есть не являлось ни пороком, ни добродетелью. И мы видим, как был прав Гёте, сказавший однажды, что нет такой добродетели, из которой нельзя было бы сделать порок, и нет такого порока, из которого нельзя было бы сделать добродетель. У нас есть письмо одной женщины-психолога, живущей за границей, в котором она пишет, что по всем чертам характера, вплоть до мелких деталей, она полностью повторяет свою сестру-близнеца: они любят одну и ту же одежду, одних и тех же композиторов и одних и тех же мужчин. Между ними есть лишь одно различие: одна сестра вполне жизнеспособна, другая же склонна к неврозам *.

---

* Кальман обнаружил в выборке из 2500 близнецовых пар 11 (8 дизиготных и 3 монозиготных), в которых один из близнецов совершил самоубийство (в среднем 17 лет назад). Ни разу этого не случилось с обоими близнецами. Исходя из этого, а также из соответствующей литературы, автор делает вывод, что самоубийство обоих близнецов не встречается даже у тех, кто рос в одинаковой среде и обнаруживает схожие особенности характера и психотические проявления.

Третье. Что же касается среды, то и здесь обнаруживается, что и она не определяет человека. Влияние среды больше зависит от того, что человек из нее делает, как он к ней относится. Роберт Дж. Лифтон пишет об американских солдатах, находившихся в северокорейских лагерях для военнопленных: «Среди них найдется достаточно примеров как крайнего альтруизма, так и примитивнейших форм борьбы за выживание» [7].

Таким образом, *человек — это меньше всего продукт наследственности и окружения; человек в конечном счете сам решает за себя!* Попытаемся теперь обрисовать наиболее важные из вообще возможных измерений человеческого бытия. Одним из этих измерений является то, что можно обозначить как *витальная основа;* ее изучают как биология, так и психология. Во-вторых, необходимо назвать *социальное положение* человека; это предмет социологического анализа. Витальная основа вместе с социальным положением образуют *естественную заданность* человека. Эту заданность можно всегда установить и зафиксировать средствами трех наук: биологии, психологии и социологии. Но нельзя при этом упускать из виду, что собственно человеческое бытие начинается лишь там, где кончается любая установленность и фиксируемость, любая однозначная и окончательная определенность. А начинается там, прибавляясь к естественной заданности человека, где есть его *личностная позиция,* установка, его личное отношение ко всему этому, к любой витальной основе и к любой ситуации. Эта установка, конечно, уже не может быть предметом какой-либо из названных наук; скорее она существует в особом измерении. Кроме того, эта установка принципиально свободна; в конечном счете она представляет собой решение. И если мы расширим нашу систему координат за счет этого последнего возможного измерения, то в нем будет реализовываться всегда существующая благодаря свободе личностной позиции возможность экзистенциальной перестройки.

Все высказывания о человеке в каждом отдельно взятом измерении сами по себе правомерны. Но при этом надо всегда осознавать ограниченную правоту этих высказываний, обусловленную их одномерным характером.

Витальная обусловленность человека находится в фокусе внимания биологизма и психологизма, а его социальная обусловленность — социологизма. Социологизм видит *только* эту социальную обусловленность, видит все

человеческое окруженным и опутанным этой обусловленностью настолько, что все собственно человеческое полностью скрывается за ней из виду.

Помимо всего прочего, социально обусловлено также познание, постижение чего-либо. Однако, как немедленно обнаруживается при ближайшем рассмотрении, социально обусловлены лишь познающий субъект и сам процесс познания. Познанное же или познаваемое лишено какой-либо социальной обусловленности. Но социологизму ближе другое: постоянно выпячивая богатство форм обусловленности субъекта познания, он стремится задвинуть в тень его объект.

Тем самым игнорируется объективность объекта — социологизм превращается в субъективизм.

Ошибка, которую при этом совершает социологизм, состоит в неразличении предмета и содержания. Содержание познания имманентно сознанию и подчинено субъектной обусловленности; напротив, предмет познания трансцендентен сознанию и субъектной обусловленности не подчинен.

Мы знаем, почему любое познание в высшей степени субъектно обусловлено. Любое содержание априори представляет собой некий сектор из предметной области. Про органы чувств нам, например, известно, что им присуща фильтрующая функция: сенсорный орган всегда настроен на определенную частоту специфической энергии этого органа. Но и целостный организм вычленяет из мира лишь один фрагмент, и этот фрагмент образует его среду, обладающую видовой спецификой. Любая среда, таким образом, представляет собой один из аспектов мира, и каждый из этих аспектов отобран из всего богатства мира [8].

Нам важно теперь показать, что вся обусловленность, вся субъективность и относительность познания распространяется лишь на то, что было отобрано в процессе познания, но ни в коем случае не на то, из чего делался этот выбор. Другими словами: *всякое познание селективно, но не продуктивно;* оно никогда не создает мир, даже среду, но оно лишь постоянно их фильтрует *.

Понятно, что мы всегда располагаем лишь одним

---

* То, что мы все время слышим, — это наше собственное эхо, однако радар демонстрирует, какое богатство мира открывается нам, если правильно расшифровать и понять эхо.

фрагментом мира, причем субъективным фрагментом, однако этот фрагмент является субъективным фрагментом объективного мира!

Все человеческое обусловлено. Но собственно человеческим оно становится лишь тогда и постольку, когда и поскольку оно поднимается над своей собственной обусловленностью, преодолевая ее, «трансцендируя» ее. Тем самым человек вообще является человеком тогда и постольку, когда и поскольку он как духовное существо выходит за пределы своего телесного и душевного бытия.

К тому, в чем я существую и за пределы чего я одновременно выхожу в своем существовании, принадлежат все внешние обстоятельства и все внутренние состояния моего бытия *, принадлежит, собственно, любая психическая данность. Но я могу принципиально отстраниться от нее в силу того ноопсихического антагонизма, который мы из эвристических соображений противопоставили психофизическому параллелизму, то есть благодаря тому упрямству духа, которое дает человеку возможность утвердить себя в своей человечности наперекор телеснопсихическим состояниям и социальным обстоятельствам. Другое дело, что это упрямство не всегда нужно. Мы уже говорили, что человек, к счастью, не должен все время пускать это упрямство в ход. Ведь по меньшей мере столь же часто, что и вопреки своим влечениям, вопреки своей наследственности и вопреки своей среде, человек утверждает себя также благодаря своим влечениям, благодаря своей наследственности и благодаря своей среде.

Мы все же хотим подчеркнуть тот факт, что человек как духовное существо не только сталкивается с тем, что он противостоит миру (как внешнему, так и внутреннему), но и занимает позицию по отношению к нему. Человек всегда может как-то «относиться», как-то «вести себя» по отношению к миру. В каждое мгновение своей жизни человек занимает позицию по отношению как к природному и социальному окружению, к внешней среде, так и к витальному психофизическому внутреннему миру, к внутренней среде. И то, что может противостоять всему социаль-

---

* Отказ от личности и экзистенциальности в пользу фактической данности — εποχή экзистенциального акта — является сущностной характеристикой невроза. Внешние обстоятельства и внутренние состояния приобретают «вид козла отпущения, на которого перекладывается вина за пропавшую жизнь» [9].

ному, телесному и даже психическому в человеке, мы и называем духовным в нем. Духовное, по определению, и есть свободное в человеке. Духовная личность — это то в человеке, что всегда может возразить!

К способности человека «вставать над всем» принадлежит также его способность встать над самим собой. Проще говоря — как мы иногда это объясняем нашим пациентам, — я не обязан все время терпеть самого себя. Я могу отмежеваться от того, что есть во мне, причем не только от нормальных психических явлений, но и в определенных границах от психической патологии во мне. Я связан с обстоятельствами не просто как биологический тип или психологический характер. Ведь типом или характером я лишь обладаю; то же, что я есть, — это личность. Мое личностное бытие и означает свободу — свободу стать личностью. Это свобода от своей фактичности, свобода своей экзистенциальности. Это свобода стать иным.

Это особенно существенно в связи с невротическим фатализмом: когда невротик говорит о своей личности, о своем личном «так-бытии», он склонен его гипостазировать и представлять дело так, как будто это «так-бытие» содержит невозможность иного. В действительности, однако, бытие не исчерпывается каким-либо «так-бытием». Существования нет вне его фактичности, однако оно не растворяется в собственной фактичности. Существование и есть то, что всегда выходит за пределы своей собственной фактичности.

Это в конечном счете и составляет неповторимую диалектическую особенность человеческого бытия: два предполагающих друг друга момента — существование и фактичность — и их взаимозависимость. Оба находятся в постоянном переплетении друг с другом, и разделить их можно только искусственно.

В свете этого диалектического единства и целостности, которую образует сплав психофизической фактичности и духовной экзистенции в человеческом бытии, оказывается, что четкое разделение духовного и психофизического может быть лишь эвристическим! Оно не может не иметь чисто эвристического характера уже потому, что духовное не является субстанцией в традиционном смысле этого слова. Оно скорее представляет собой онтологическую бытийность, к которой неприложимо то, что говорится об онтической реальности. Именно поэтому мы всегда говорим о «духовном» только в этих псевдосубстантивистских

выражениях, используя субстантивированное прилагательное вместо существительного «дух», которого мы избегаем: ведь настоящим существительным может обозначаться только субстанция.

И все-таки четкое размежевание духовного и психофизического необходимо, хотя бы просто потому, что само духовное по своей сущности является отграничивающим себя, выделяющим себя. Оно отделяется как существование от фактичности и как личность от характера примерно так же, как фигура отделяется от фона.

Понятно, что в зависимости от точки зрения, с которой мы будем рассматривать человеческую сущность, в наше поле зрения преимущественно попадет либо ее единство и целостность, либо ее деление на духовное и противоположное ему психофизическое. Соответственно нам будет казаться, что в исследованиях в русле «бытийного анализа» больше подчеркивается момент единства, а наш экзистенциально-аналитический подход больше акцентирует множественность. Но ведь очевидно, что для целей анализа (бытийного или экзистенциального) важно раскрытие единства человеческого бытия, а для целей психо- (или лого-) терапии важна его множественность!

Ведь одно дело — понять болезнь, и совсем другое — вылечить больного. Чтобы вылечиться, больной должен как-то внутренне отмежеваться от своей болезни, от своего «сумасшествия». Если же, однако, я с самого начала буду рассматривать болезнь как нечто, что полностью овладевает человеком и преобразует его как целое, как бы диффузно проникая в него, то я никогда не смогу понять и постичь самого больного, стоящую за и над любым (в том числе психическим) заболеванием духовную личность. Тогда передо мной лишь болезнь, и ничего помимо нее, что я мог бы противопоставить болезни, противопоставить фатальной необходимости «быть-в-мире-так» (с меланхолией, с манией, с шизофренией и т. д.) «и-не-иначе».

Разве я могу в этом случае способствовать возникновению той полезной дистанции, которая позволяет больному как духовной личности в силу факультативного ноопсихического антагонизма занять позицию по отношению к психофизическому заболеванию, позицию, которая крайне важна в терапевтическом отношении! Ведь эта внутренняя дистанция, занимаемая духовным по отношению к психофизическому, на которой базируется ноопсихический антагонизм, в терапевтическом отношении представ-

ляется нам чрезвычайно результативной. Любая психотерапия должна в конечном счете строиться на ноопсихическом антагонизме.

Нам постоянно приходится слышать, как наши пациенты ссылаются на свой характер, который у них становится козлом отпущения: в тот момент, когда я веду о нем речь, я выгораживаю себя, сваливая все на него. Особенности характера никоим образом не являются решающими; решает всегда в конечном счете позиция личности. «В последней инстанции», таким образом, духовная личность принимает решение о душевном характере, и в этом смысле можно сказать следующее: человек решает за себя; любое решение есть решение за себя, а решение за себя — всегда формирование себя. В тот момент, когда я формирую свою судьбу, я как личность формирую характер, которым я обладаю. В результате формируется личность, которой я становлюсь.

Что же это, однако, означает, как не то, что *я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, но и становлюсь в соответствии с тем, как я поступаю* *.

Из постоянного делания добра вырастает добродетель.

Мы знаем, что действие в конечном счете — это переход возможности в действительность, потенции в акт. Что же касается нравственного поступка, то поступающий нравственно не довольствуется уникальностью своего нравственного деяния; он продолжает его, превращая акт в привычку. То, что было нравственным поступком, стало нравственной позицией.

Поэтому можно сказать: *решение сегодня есть потребность завтра.*

3. Ответственность

Экзистенциальный анализ признает человека свободным, однако этот «вердикт» отмечен двумя особенностями: одним ограничением и одним дополнением.

1. Экзистенциальный анализ *лишь условно* признает человека свободным, поскольку человек не может делать все, что он хочет; человеческая свобода отнюдь не тождественна всемогуществу.

---

* Тезис «действие вытекает из бытия» — это половина правды; вторая ее половина звучит так: «бытие вытекает из действия».

2. Экзистенциальный анализ не признает человека свободным, не признавая его в то же время *ответственным.* Это означает, что человеческая свобода не тождественна не только всемогуществу, но и произволу.

Первое. Экзистенциальный анализ признает человека свободным, но лишь условно. Сам человек условен. «Человек лишь условно безусловен» [3, с. VII]. В частности, человеческая свобода — не факт, а лишь факультатив. Когда человек поддается своим влечениям, он именно *поддается* влечениям; это значит, что он свободно отрекается от свободы, чтобы найти оправдание в своей несвободе. Этим же характеризуется и то, что составляет сущность невроза: отказ от «Я» в пользу «Оно», отказ от личностности и экзистенциальности в пользу фактичности — это εποχή экзистенциального акта! Ранее мы пришли к определению невротика как человека, бытие которого, являющееся возможностью «всегда-стать-иным», он переосмыслил как необходимость «быть-только-так-и-никак-иначе». И если есть не только «подневольный юмор», но и нечто вроде «подневольной мудрости», то последняя обнаруживается как раз в словах одной моей пациентки, заметившей однажды: «Моя воля свободна, когда я этого желаю, а когда я не желаю, моя воля несвободна».

Само собой разумеется, невротик не свободен в том смысле, что он не несет ответственности за свой невроз, однако он, пожалуй, несет ответственность за *отношение* к своему неврозу; тем самым ему присуща определенная степень свободы.

Второе. Экзистенциальный анализ признает человека свободным; однако он признает его не только свободным, но и ответственным. И этим экзистенциальный анализ принципиально отличается от экзистенциалистской философии, прежде всего от французского экзистенциализма. Ведь ответственность включает в себя то, за что человек несет ответственность; согласно учению экзистенциального анализа, то, за что ответствен человек, — это осуществление смысла и реализация ценностей. Таким образом, экзистенциальный анализ считает человека существом, ориентированным на смысл и стремящимся к ценностям (в противоположность ходячему психоаналитическому представлению о человеке как о существе, детерминированном преимущественно влечениями и стремящемся к наслаждению).

Аналитико-динамическая «теория» человека как управляемого влечениями и удовлетворяющего их существа ничуть не ближе к нашей антропологической концепции человека решающего, чем образ человека свободного, но не ответственного существа. Его влекут «Оно» и «сверх-Я», но можно, однако, сказать, что он предстает как человек, который озабочен тем, чтобы удовлетворить запросы влечений «Оно» и «сверх-Я». Если на место «сверх-Я» здесь подставить совесть, это ничуть не изменит принципиальный факт. Во-первых, в последнее время и психоаналитически ориентированные исследователи пришли к тому, что «сверх-Я» вовсе не тождественно совести (Фредерик Вайс, Грегори Цилбоорг). Во-вторых, в норме, исходно человек отнюдь не стремится удовлетворять какие-то запросы своей совести и вообще существовать и действовать так или иначе вследствие своей совести или хотя бы чтобы быть избавленным от уколов совести или столь же ядовитого «сверх-Я». Скорее в норме — и не только в идеальном случае — человек принимает нравственные ориентиры не ради чистой совести, а ради человека или ради доброго дела *.

Логотерапию постоянно уличают и упрекают в том, что она утверждает и подчеркивает то же самое, что и индивидуальная психология, а именно ответственность человека. При этом смешиваются две вещи: 1) ответственность невротического больного за его симптом (в смысле организации симптома, по А. Адлеру) и 2) ответственность человека как такового, не только больного и не за его симптом, а за его бытие в целом. Последнее, правда, включает в себя и ответственность больного человека, однако как раз не за его болезнь, а скорее за свое отношение к ней. В этом смысле экзистенциальный анализ есть терапия «здорового начала».

Будучи свободным, человек является существом, свободно принимающим решения. Этим мы еще раз отмеже-

---

* Чистая совесть никогда не может быть причиной моего благополучия, а всегда лишь его следствие. Конечно, как говорит пословица, «коль совесть чиста, спи спокойно до утра»; тем не менее мы должны остерегаться того, чтобы сделать из морали снотворное, а из этики — успокоительное. Душевный покой — это не цель, а следствие нашего этического поведения.

ываемся от традиционной экзистенциалистской концепции человека как *просто* свободного — ведь в свободе еще не содержится ответ, зачем она, в то время как в решении уже содержится то, за что оно и против чего: объективный мир смысла и ценностей, причем упорядоченный мир, то есть, можно сказать, космос *.

За что человек несет ответственность

Наслаждение и ценность

Первым уязвимым местом антропологии с односторонней, исключительно психодинамической и психогенетической ориентацией является постулирование стремления к наслаждению вместо стремления к ценности, которое присуще человеку в действительности, одним словом, постулирование принципа наслаждения. Но принцип наслаждения противоречит сам себе — он отменяет сам себя.

Тот, кто провозглашает наслаждение как принцип, делает из него предмет форсированного намерения или даже объект форсированной рефлексии, гиперрефлексии, как мы ее называем, тот не дает ему быть тем, чем оно должно быть: результатом. Но именно это превращение наслаждения как результата в наслаждение как объект намерения ведет к утрате самого наслаждения; принцип наслаждения разбивается о себя же самого. Чем больше человек нацелен на наслаждение, тем больше оно от него ускользает, и наоборот: чем больше человек стремится избежать неудовольствия, избежать страданий, тем больше он ввергает себя в дополнительные страдания; его эскапизм оборачивается против него.

Что является условием и предпосылкой стремления к ценности, ошибочно понятой и истолкованной психоанализом как стремление к наслаждению? Наслаждение — это наследие психологизма; наслаждение — это то, что остается, когда акт теряет свою интенциональность.

То, что аналитический психологизм лишает психическую активность ее предмета, ее объекта и тем самым субъективирует ее, заложено в самой его сущности. Вместе

* Смысл объективен по меньшей мере постольку, поскольку его можно «найти», но нельзя «дать». Аналогичным образом лишь с объективностью смысла связано то, что его надо каждый раз открыть и нельзя изобрести.

с тем субъект этой активности — духовная личность — объективируется, превращаясь в простую вещь. Таким образом, аналитический психологизм грешен перед духовным в человеке дважды: перед субъективным духовным — духовной личностью — и перед объективным духовным — объективными ценностями. Одним словом, он виновен не только в деперсонализации, но и в дереализации, одновременно с искажением собственной *человеческой сущности* не признавая исконный *мир человека.* Одновременно с субъективизацией объекта происходит имманентизация совокупности объектов, мира. Одним словом, происходит то овнутрение души, которое критиковал Ф. Лерш.

Эту утрату ценностей по причине имманентизации предметного мира, являющейся естественным следствием психоаналитического подхода, следует пояснить с помощью конкретного примера. К нам обратился один американский дипломат, который не менее пяти лет лечился в Нью-Йорке у психоаналитика. Им владело желание оставить свою дипломатическую карьеру и перейти работать в промышленность. Лечивший его аналитик, однако, все время пытался, хоть и тщетно, побудить его помириться наконец со своим отцом — ведь начальство представляет собой «не более чем» образ отца и вся злость и негативные чувства по отношению к службе проистекали у пациента, согласно психоаналитической трактовке, из его непримиримой борьбы с образом отца. Вопросы о том, есть ли реальные поводы для неприятия пациентом своего шефа и не стоит ли пациенту действительно оставить свою дипломатическую карьеру, так ни разу и не всплывали за многие годы, которые длилась имитация лечения — бой с образами, который вел аналитик плечо к плечу с пациентом. Как будто каждый должен ехать к себе на службу на белом коне, и как будто не существует ничего достойного осуществления не ради или же в пику каким-то воображаемым людям, а в связи с реальными обстоятельствами. Однако за сплошными образами действительность была уже не видна, она уже давно скрылась из глаз аналитика и пациента; не было ни реального шефа, ни реальной службы, ни мира вне образов — мира, перед которым у каждого пациента были бы обязательства, мира, задачи и требования которого ждали бы своего разрешения... Анализ как бы затянул пациента на уводящий от мира путь самотолкования и самопонимания. На языке

психоанализа речь шла только лишь о непримиримости пациента к образу его отца, хотя нетрудно было выяснить, что дипломатическое поприще и карьера нашего пациента фрустрировали, если можно так выразиться, его стремление к смыслу.

Рука об руку с субъективизацией объекта и имманентизацией объективного мира идет то, что особенно касается мира смыслов и ценностей, а именно релятивизация ценностей. Ведь мир в процессе деперсонализации, неотделимой от дереализации, не только утрачивает свою реальность, но он утрачивает и свою ценность: дереализация заключается, в частности, в обесценивании. Мир теряет свою ценностную рельефность, поскольку все ценности нивелируются.

Психодинамически и психогенетически ориентированный подход к рассмотрению проблемы ценности никогда не приведет к ее решению, а скорее к субъективизации и релятивизации самих ценностей. Под психодинамическим мы при этом понимаем такой подход, который все сводит к проявлениям влечений, а под психогенетическим — такой, который все выводит из истории влечений. Ценности субъективизируются постольку, поскольку они уже не могут существовать независимо от субъекта, и релятивизируются постольку, поскольку они уже не могут обладать безусловной значимостью.

С точки зрения психологизаторского подхода предмет интенционального акта является не более чем средством удовлетворения потребностей. В действительности же дело обстоит скорее наоборот, а именно потребности служат тому, чтобы сориентировать человека на определенную предметную область — область объектов. Если бы дело обстояло иначе, то любой человеческий поступок был бы в конечном счете по своей сути актом удовлетворения потребностей, удовлетворения самого субъекта, то есть любой поступок сводился бы к акту «самоудовлетворения». Это, однако, не так. Насколько соблазнительны популярные разговоры о самоосуществлении и самореализации человека! Как будто человек предназначен лишь для того, чтобы удовлетворять свои собственные потребности или же себя самого. Поскольку самоосуществление и самореализация вообще важны для человеческого бытия, они достижимы лишь как результат, но не как интенция. Лишь в той мере, в какой мы забываем себя, отдаем

себя, жертвуем себя миру, тем его задачам и требованиям, которыми пронизана наша жизнь, лишь в той мере, в какой нам есть дело до мира и предметов вне нас, а не только до нас самих и наших собственных потребностей, лишь в той мере, в какой мы выполняем задачи и требования, осуществляем смысл и реализуем ценности, мы осуществляем и реализуем также самих себя.

Если я хочу стать тем, чем я могу, мне надо делать то, что я должен. Если я хочу стать самим собой, я должен выполнять личные и конкретные задачи и требования. Если человек хочет прийти к самому себе, его путь лежит через мир.

Другими словами: существование, которое имеет целью не логос, а самое себя, не попадает в цель. Но так же не попадает оно в цель, если, имея своей целью логос, оно не трансцендирует самое себя. Одним словом, интенциональность относится к сущности человеческого бытия, а трансцендентальность — к сущности смысла и ценностей.

Самоосуществление, реализацию возможностей нельзя представлять себе как самоцель, и только человеку, утратившему действительный смысл своей жизни, осуществление себя видится не эффектом, а целью. Обращение же человека на самого себя, его рефлексия, является не только лишенной перспективы, но и просто неадекватной формой интенции. Лишь бумеранг, не попавший в цель, возвращается туда, откуда он был брошен, поскольку его изначальное предназначение — поразить добычу, а отнюдь не вернуться в руки бросившего его охотника.

Итак, мы констатируем, что лишь тогда, когда утрачивается и разрушается первичная предметная направленность, возникает та специфическая пристрастность, которая присуща невротическому состоянию. Психологизаторский же подход представляет дело так, как будто психика человека является закрытой системой и как будто сам человек стремится к установлению или восстановлению определенных интрапсихических состояний, например, посредством примирения и удовлетворения требований влечений, «Оно» и «сверх-Я». Тем самым, однако, *антропология* сводится к *монадологии.* Ведь для настоящего человека существенными являются не какие-то состояния его души, а реальные предметы во внешнем мире; первично он направлен именно на них, и лишь невротик уже не ориентирован, как нормальный человек, на предметы, а интересуется лишь своими состояниями.

В основе всего этого лежит в конечном счете точка зрения или, точнее, ложное понимание психики человека как сферы, в которой господствует *принцип баланса и равновесия,* одним словом, постулирование принципа гомеостаза как регуляторного принципа. «Основные мотивационные тенденции, постулируемые Фрейдом, мыслятся им гомеостатически, то есть любую деятельность Фрейд объясняет как средство восстановления нарушенного равновесия. Однако опирающееся на современную ему физику предположение Фрейда, что устранение напряжения есть первичная и единственная тенденция живого существа, просто не соответствует действительности. Рост и размножение представляют собой процессы, не поддающиеся объяснению через призму принципа гомеостаза» [10]. Итак, принцип гомеостаза не имеет объяснительной силы даже в биологическом измерении, не говоря уже о психологически-ноологическом. Например, творящий человек «полагает свой продукт и произведение в действительности, которую он воспринимает положительно, тогда как приспосабливающийся человек в своем стремлении к равновесию воспринимает действительность отрицательно» [10]. Полемическую и критическую позицию по отношению к принципу гомеостаза занимает также Гордон Олпорт: «Мотивация рассматривается как состояние напряженности, которое ведет нас к поиску равновесия, покоя, приспособления, удовлетворения или гомеостаза. С этой точки зрения личность — это не более чем наши привычные формы разрядки напряжения. Конечно, эта формулировка полностью согласуется с исходной посылкой эмпиризма, что человек по своей природе — пассивное существо, способное лишь получать впечатления от внешних целей и реагировать на них. Эта формула, приложимая к успешному приспособлению, терпит неудачу при объяснении природы личного стремления. Отличительной чертой такого стремления является его сопротивление равновесию: речь идет не о снятии, а о создании напряжения» [11].

Влечение и смысл

Вторым уязвимым местом антропологии с исключительно психодинамической и психогенетической односторонней ориентацией, наряду с постулированием стремления к наслаждению вместо стремления к ценностям, в дей-

ствительности свойственного человеку, является принятие направленности человека на смысл за детерминированность его поведения влечениями. С точки зрения экзистенциального анализа перед желанием стоит осознанный долг, а с точки зрения психодинамики за осознанным желанием стоит неосознаваемая необходимость. С точки зрения экзистенциального анализа человек стоит перед лицом ценностей, а с точки зрения психодинамики за его спиной стоят влечения, «Оно». Любая энергия с точки зрения психодинамики — это энергия влечений, побудительная сила; любая сила — это внутренняя сила.

В действительности, однако, человека не побуждают влечения, а притягивают ценности. Лишь насилие над языком допускает применительно к ценностям такие выражения, как «влекомый» или «движимый» ими. Ценности не толкают меня, а притягивают. Я выбираю свободу и ответственность ради осуществления ценностей, я решаюсь на осуществление ценностей, я открываю себя миру ценностей, но влечение, внутренняя побудительная сила здесь ни при чем. Конечно, не только психическое, но и духовное имеет свою динамику; эта динамика основывается, однако, не на побуждении влечений, а на стремлении к ценностям. Это духовное стремление к смыслу включает в себя на психическом уровне влечения как источник энергии.

Попытаемся с помощью сравнения пояснить, какую ошибку делает психодинамика в отношении энергии влечений, питающей — но не более чем питающей — духовную жизнь. Каким видит город чистильщик стоков? Он не видит ничего, кроме водопроводных и газовых труб, а также электрических кабелей. Это все, что он видит в городе, пока он находится в канализационной системе, перемещается в «городском чреве» лишь среди энергоносителей, питающих культурную жизнь города. Но культурная жизнь не состоит из газа, воды и электрического тока.

Психодинамик также видит только «чрево», только психический фундамент духовной жизни *. Он видит лишь динамику аффекта (стремление к наслаждению!) и энергетику влечений (побудительную силу!). Но духовная жизнь

* Не кто иной, как Фрейд, понимал психоанализ именно так. «Я остановился лишь на первом этаже и подвале всего здания», писал он Людвигу Бинсвангеру.

не состоит из наслаждения и влечения, которые не являются тем, что по-настоящему существенно для человека.

То, что по-настоящему существенно, все-таки молчаливо подразумевается даже психоаналитиком. Ведь в той мере, в какой психодинамическое вмешательство в конкретном случае оказывается по-настоящему действенным, это совершается обходным путем посредством экзистенциальной перестройки *, на основе экзистенциального переворота. Ведь психодинамик никогда не является только лишь психодинамиком — он всегда еще и человек.

Выше говорилось, что с психодинамической точки зрения за осознанным желанием стоит неосознанная необходимость. В этом смысле цели, которые ставит себе «Я», являются лишь средствами достижения целей, которые реализует «Оно», причем реализует за спиной «Я», через его голову. Все человеческие мотивы неизбежно выглядят в таком свете ненастоящими, да и человек в целом предстает невзаправдашним. Все культурные устремления, будь они теоретической или практической, эстетической, этической или религиозной природы, одним словом, все духовные устремления выглядят простой сублимацией.

Если они действительно сублимация и ничто иное, тогда духовное в человеке — это всего лишь ложь, самообман **. Для психодинамики за всем кроется что-то еще; отсюда и происходит стремление психодинамики к разобла-

---

* Само собой разумеется, что экзистенциальная перестройка как таковая, то есть как экзистенциальная, в том виде, в каком экзистенциальный анализ непосредственно и целенаправленно фиксирует ее, по меньшей мере в такой же степени, как и так называемый перенос, выходит за рамки чисто интеллектуальных, рациональных процессов. Она коренится в эмоциональном и приводит в движение тотальные проявления целостного человека.

** См. у Арнольда Гелена: «Обрести чувство собственного достоинства, необходимое, когда человек берет на себя ответственность за дело, нельзя, находясь под внушением, что внутреннее продуманное формирование собственных мотивов — это лишь самообман, за которым скрывается просто целесообразный объективный процесс, который и имеет место «в действительности». Это процесс обретения наслаждения или какой-либо другой целесообразный для «Эго» механизм. Можно и не отождествлять себя с этими взглядами, и принимать свои решения всерьез... Ведь человек дискредитирует себя, если он определяет себя как личность, осознающую себя жертвой самообмана, в которой «на самом деле» происходит нечто совсем иное, осуществлению чего служит этот самообман» [12].

чениям. В сущности, это «разоблачающая» психотерапия.

Разоблачение неистинного должно оставаться средством для того, чтобы на расчищенном месте было лучше видно истинное. Если же разоблачение становится самоцелью и не останавливается ни перед чем, даже перед истинным, то оно оказывается на самом деле вовсе не самоцелью, а также лишь средством, которое служит направленности психолога на обесценивание того, с чем он имеет дело. В этом проявляется циничная, нигилистическая установка.

Перед чем человек несет ответственность

Выше речь шла о том, что ответственность, которую экзистенциальный анализ помещает как раз в центр своего поля зрения, не сводится к простой свободе постольку, поскольку ответственность всегда включает в себя то, за что человек каждый раз несет ответственность. Как выясняется, ответственность подразумевает (также в отличие от простой свободы) еще что-то сверх того, а именно то, перед чем человек несет ответственность. Пока же, однако, мы стоим перед вопросом, содержится ли вообще в человеческой ответственности это «перед чем». Пока я не включил в рассмотрение «перед чем» человеческой ответственности, я имею право говорить лишь то, что данный человек в состоянии отвечать за свои поступки, что ему может быть что-то вменено в ответственность, но не то, что он ответствен за них; ведь ответственность человек всегда несет не только за что-то, но и перед чем-то.

То, перед чем человек несет ответственность

Речь идет о совести. Проецируясь из ноологического в психологическое измерение, совесть отражается в виде «сверх-Я»; «сверх-Я», однако, — это «не более чем» интроецированный образ отца, а бог — «не более чем» проекция «сверх-Я». Воистину мюнхгаузеновская ситуация: «Я» вытаскивает себя за шевелюру «сверх-Я» из болота «Оно». Таким образом, психодинамика, с одной стороны, заменяет экзистенциальность фактичностью, а с другой — отрицает трансцендентальность, направленность и нацеленность на трансценденцию.

Ответственность принадлежит к несводимым и невыводимым феноменам человека. Подобно духовности

и свободе, она является первичным феноменом, а никак не эпифеноменом. Тем не менее психодинамика пытается свести первичные феномены к влечениям, а психогенетика — вывести их из влечений, как будто можно не только вывести «Я» из «Оно», но и свести «сверх-Я» к «Я».Таким образом, сначала воля выводится из влечений, желание из необходимости, и затем долг из желания, не учитывая при этом, что совесть апеллирует к чему-то, что больше и выше человека.

Онтологически долг предлежит желанию. Ведь я могу дать ответ лишь в том случае, если мне был задан вопрос. И всякий ответ имеет свое «на что», и это «на что» должно существовать раньше, чем сам ответ, так и «перед чем» любой ответственности предшествует самой ответственности [1, с. 84].

Сама по себе структура, основанная на влечениях, никогда не сможет заставить другую структуру, основанную на влечениях, измениться и задать себе иные объекты и цели влечения. Это, однако, не исключает того, что в любое стремление к ценности всегда встроены влечения; как уже говорилось, влечения входят в стремление к ценности как его энергетический источник. Можно ли представить себе с чисто биологической точки зрения такую энергию влечения, которая бы приводилась в действие с целью ограничения влечений? То, что приводит ее в действие, само не может быть выведено из влечений [1, с. 83].

Инстанция, управляющая влечениями, наличие которой хоть и молчаливо, но все же подразумевается в психодинамическом подходе, является изначальным образованием. А. Портман без обиняков утверждает: «В процессе нашего развития нет такой стадии, на которой бы те признаки, которые мы называем «духовными», появлялись бы с запозданием» [13]. Таким образом, конституирующая человека духовность присуща ему биологически и даже анатомически — свобода и духовность, лежащие в основе всего человеческого. Обратимся еще раз к А. Портману: «Человек — это особое существо, которому свойственна постоянная свобода принятия решения, невзирая на любые жизненные обстоятельства. Эта свобода включает в себя возможность быть как нечеловеком, так и святым» [13, с. 63].

Человеком не обязательно движет «Оно» — им может двигать и «сверх-Я», причем в этом случае человек остается лишь движимым, он не становится принимающим

решения, тем более нравственные. Человек, принимающий действительно нравственные решения, делает это не для того, чтобы успокоить угрызения совести своего «сверх-Я».

Не существует морального влечения, подобного сексуальному; ведь моя нравственная совесть — это не то, что влечет меня, а то, перед лицом чего я принимаю решения.

Нельзя, наконец, обойти вопрос, может ли в самом деле человек быть ответственным перед чем-то и не является ли ответственность всегда ответственностью перед кем-то.

Тот, перед кем человек несет ответственность

Для объяснения человеческой свободы достаточно одной экзистенциальности, для объяснения же человеческой ответственности я должен обратиться к трансцендентальноста совести.

Инстанция, перед которой мы несем ответственность,— это совесть. Если диалог с моей совестью — это настоящий диалог, то есть не просто разговор с самим собой, то встает вопрос, является ли совесть все-таки последней или же лишь предпоследней инстанцией. Последнее «перед чем» оказывается возможным выяснить путем более пристального и подробного феноменологического анализа, и «нечто» превращается в «некто» — инстанцию, имеющую облик личности. Более того — это своеобразная *сверхличность.* Мы должны стать последними, кто не решался назвать эту инстанцию, эту сверхличность тем именем, которое ей дало человечество: бог.

Мы говорим здесь о сверхличности так, как если бы можно было говорить о ней в среднем роде. Однако тем самым мы превращаем ее в вещь. На самом же деле о боге нельзя говорить как о вещи, как о чем-то и даже, пожалуй, как о ком-то. Можно говорить лишь с ним как с кем-то, как с собеседником, с неким «Ты» *.

За человеческим «сверх-Я» стоит божественное «Ты»: совесть — это трансцендентное «Ты» [1, с. 85].

Подобно тому как у человека имеется метафизическая

* Только молитва может высветить на мгновение божественное «Ты» — бога как «Ты». Это единственный акт человеческого духа, способный вызвать присутствие бога как «Ты» [8. с. 108].

потребность, ему свойственна и *символическая потребность.* Насколько эта врожденная символическая потребность глубоко укоренена и закреплена, мы видим в повседневной жизни обычного человека. Ежедневно и ежечасно он делает символические жесты — когда он приветствует кого-то или когда он желает что-то кому-то. С рационалистической, утилитаристской точки зрения все эти символические жесты абсолютно бессмысленны, поскольку они бесполезны и бесцельны. На самом деле они отнюдь не бессмысленны: они *просто* бесполезны и бесцельны или, лучше сказать, просто не служат какой-либо цели [8. с. 110].

Вспомним слова Паскаля: у сердца есть свои резоны, неведомые рассудку, резоны, недоступные рационализму и утилитаризму.

Действие символа можно сравнить с эффектом перспективы. Подобно тому как перспектива средствами второго измерения выражает третье, позволяет в плоскости увидеть пространство, так и символический образ делает непостижимое доступным и понятным. Необходимо только осознавать, что приведенная только что аналогия между перспективой и символическим образом сама является всего лишь символическим образом. Поэтому Ясперс был прав и расставил все точки над «i» по этому поводу, когда он сказал, что само понятие символа это всего лишь символ [8, с. 109].

Через имманентное содержание символа трансцендентный объект приобретает все новую и новую направленность. Единственным условием является проницаемость этого имманентного содержания, через которое трансцендентный объект должен быть виден. Чтобы символ сохранял эту свою прозрачность, он никогда не должен пониматься буквально и дословно. Лишь когда на него направляется свет интенционального акта, в нем вспыхивает трансцендентное. Всякий раз в новом акте происходит овладение символом.

Абсолютное постигается не «с помощью» символа, а «в» символе. Это можно пояснить следующим примером: мы не в состоянии увидеть небо, даже если осветим его мощнейшим прожектором. Если при этом мы видим, например, облака, то это доказывает лишь, что то, что мы в и д и м , — это как раз не небо. И вместе с тем именно видимые облака являются символом невидимого неба [8, с. 109].

Если интенция не идет дальше видимого символа, то она не достигает незримой трансцендентальноста. Таким образом, символ всегда пребывает в неопределенности: он всегда нечто *меньшее, чем та вещь,* которую он символизирует, но при этом *больше, чем просто ее образ.* Если может быть справедливо утверждение Клагеса о «реальности образов», то оно относится к символу, но лишь постольку, поскольку (реальный) символ является символом некоей высшей реальности. Если бы он был просто образом, то он не мог бы обладать той же степенью реальности, что и сам символизируемый предмет.

С точки зрения экзистенциального анализа бог никоим образом не является образом отца. Скорее наоборот: отец — это, можно сказать, первый конкретный образ бога, складывающийся у ребенка.

Отец не является для нас прообразом всего божеского, скорее верно прямо противоположное: бог — это прообраз отцовства. Только онтогенетически, биологически, биографически отец первичен; онтологически же первичен бог. Хотя психологически отношение ребенок — отец предшествует отношению человек — бог, онтологически первое отношение является не образцом, а отражением.

Что следует из того, что бог выступает как невидимый свидетель и наблюдатель? Актер, стоящий на подмостках, точно так же не видит тех, перед кем он играет; его ослепляет свет софитов и рампы, а зрительный зал погружен в темноту. Тем не менее актер знает, что там, в темном зале, сидят зрители, что он играет перед *кем-то.* Точно так же обстоит дело с человеком: выступая на подмостках жизни и ослепленный сверкающей на переднем плане повседневностью, он все же мудростью своего сердца всякий раз угадывает присутствие великого, хоть и незримого наблюдателя, перед которым он отвечает за требующееся от него осуществление его личного конкретного смысла жизни.

То, что нравственность человека может им самим не осознаваться, известно еще со времен Фрейда, сказавшего однажды, что человек часто не только гораздо безнравственнее, чем он думает, но и гораздо нравственнее, чем он полагает. Экзистенциальный анализ делает лишь следующий шаг, отстаивая ту точку зрения, что человек часто гораздо более религиозен, чем он сам подозревает. Не надо только ставить эту неосознаваемую религиозность в один ряд с вытесненной сексуальностью или, как это сделал од-

нажды один из учеников Юнга, говорить о религиозном влечении наряду с агрессивным.

Мы сказали, что человек нередко более религиозен, чем он подозревает. Часто эта подсознательная вера выступает как вытесненная религиозность; с не меньшим правом, однако, ее можно назвать стыдливой религиозностью. Ведь сегодняшний интеллектуал, воспитанный в традициях натурализма, натуралистического образа мира и человека, склонен стыдиться своих религиозных чувств.

Такая либо вытесненная, либо осознанная, но стыдливая религиозность не нуждается в обращении к каким-либо архетипам для объяснения. Ведь общность содержания (представления о боге) определяется не сходством определенных форм (мы имеем в виду архетипы), а тождеством объекта (то есть бога). Никому, в конце концов, не придет в голову при виде нескольких похожих фотографий утверждать, что это отпечатки с одного и того же негатива: ведь и негативы схожи между собой или даже одинаковы лишь постольку, поскольку на них снимался один и тот же объект.

Литература

1. V. E. Frankl. Der unbewußte Gott[1], Wien, 1948, S. 37—47.
2. V. E. Frankl. Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. Wien, 1947.
3. V. E. Frankl. Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen. Wien, 1949, S. 53.
4. V. E. Frankl. Psychagogische Betreuung endogen Depressiver. — In: Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse[5]. München/Basel, 1983, S. 67 ff.
5. V. E. Frankl. Logos und Existenz. Wien, 1951, S. 70.
6. V. E. Frankl. Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Wien, 1956, S. 23.
7. American Journal of Psychiatry 110 (1954), p. 733.
8. V. E. Frankl. Homo patiens. Wien, 1950, S. 36—37.
9. Sozialärztliche Rundschau 3 [1933], S. 43.
10. Psychologische Rundschau. Band VIII/1, 1956.
11. G. Allport. Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality. New Haven, 1955, S. 48—49.
12. A. Gehlen. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg, 1957, S. 101—102.
13. A. Portmann. Biologie und Geist. Zürich, 1956, S. 36.

Часть II

Общий экзистенциальный анализ

Психолог в концентрационном лагере

1. Психология концлагеря

Уже после того, как первая мировая война способствовала обогащению тюремной психологии тем, что опыт пребывания в лагерях для военнопленных и делавшиеся там психопатологические наблюдения позволили описать картину так называемой «болезни колючей проволоки» [22], вторая мировая война познакомила нас с последствиями «войны нервов». Исследования психопатологии масс и им подобные получили импульс лишь в самое последнее время также в связи с тем вкладом, который внесла в них жизнь масс, заключенных в концентрационные лагеря.

Коэн, изложивший то, что он пережил в Освенциме, в диссертации, выполненной в Утрехтском университете, интерпретировал это исключительно на основе теории Фрейда. В методическом отношении, однако, подобная попытка психологического анализа сталкивается с определенными сложностями. Психологический анализ требует научной дистанции. Имеет ли, однако, необходимую дистанцию тот, кто сам пережил *лагерь*, — по крайней мере в тот момент, когда он делает соответствующие наблюдения?

В концлагерях само бытие человека было деформировано. Эта деформация приняла такие масштабы, что не могут не возникать сомнения в том, что наблюдатель,

если он сам находился в лагере, мог вообще сохранять достаточную объективность своих суждений. Ведь в психологическом отношении его способность судить о себе или о других должна была быть неминуемо нарушена. Внешний наблюдатель располагал бы требуемой дистанцией, однако, как утверждает Коэн, «ни один человек, не сталкивавшийся в какой-либо форме с концлагерями на своем личном опыте, не может иметь ни малейшего представления о лагерной жизни» [5]. Аналогичным образом высказывается Джилберт: «Не могут понять жизнь в этом мире те, кто никогда не жил в нем» [8].

Если внешний наблюдатель находится на слишком большой дистанции и едва ли в состоянии прочувствовать ситуацию, то тот, кто был «внутри» ее и вжился в нее, находится на чересчур малой дистанции. Другими словами, принципиальная проблема заключалась в том, что приходилось вводить допущение, что мерило, которое прикладывалось к деформированной жизненной реальности, само являлось искаженным.

Все же, несмотря на эти критические опасения, так сказать, гносеологического характера, соответствующий материал наблюдений и самонаблюдений, опыта и переживаний специалистов-психопатологов и психотерапевтов кристаллизовался в теориях, от которых не так легко отмахнуться как от субъективных, поскольку в существенных моментах они довольно неплохо согласуются между собой.

Приводимые ниже рассуждения опираются не только на соответствующую литературу, но и на собственные впечатления и переживания, полученные в концентрационных лагерях Освенцим, Дахау и Терезиенштадт. Коэн недвусмысленно заявляет: «Освенцим обладал всеми общими характеристиками концентрационного лагеря и отличался от других лагерей лишь постольку, поскольку в нем умерщвление газом человеческих существ происходило оптом» [5].

Реакции заключенных можно разбить на три фазы: 1. Шок поступления. 2. Типичные изменения характера при длительном пребывании в лагере. 3. Освобождение. С похожим расчленением мы встречаемся и у Коэна, согласно которому «заключенный во время своего пребывания в концлагере должен был пройти различные стадии, которые можно классифицировать следующим образом:

1. Фаза первичной реакции. 2. Фаза адаптации. 3. Фаза апатии» [5].

Шок поступления

Коэн описывает свою реакцию в той мере, в какой он мог ее рефлексировать как ощущение расщепления личности. «У меня было чувство, как будто я не имею к этому отношения, как будто все в целом меня не касается. Моя реакция выражалась в диссоциации субъекта и объекта» [5]. Это состояние, продолжает он, может рассматриваться как острая деперсонализация, при которой его часто можно наблюдать, и должно интерпретироваться как механизм психологической защиты «Эго». Так, новоприбывшие были (еще) в состоянии смеяться над выданной в их распоряжение «одеждой». Однако, продолжает Коэн, в конце концов дело доходило до сильнейшей психической травмы, когда новоприбывшим становилось известно о существовании газовых камер. Мысль о газовой камере вызывала реакцию ужаса, и эта реакция, по наблюдениям Коэна, прорывалась в очень резкой форме у тех, кому пришлось услышать о том, что их жены и дети были убиты. Де Винд в этой же связи также говорит о «сильнейшей травме из всех, которые известны нам в психологии фобий» [24]. Ответом на нее, отмечает Коэн, *не могло* быть ничто иное, кроме острой реакции ужаса, которой не избежал и он, когда прибыл в Освенцим.

При желании психиатрически классифицировать фазу шока поступления ее, пожалуй, можно было бы отнести к реакциям аномальных переживаний. При этом только нельзя забывать, что в такой аномальной ситуации, которую представляет собой концлагерь, подобная «аномальная» реакция переживания есть нечто нормальное. «Есть вещи, перед которыми человек теряет разум — или же ему терять нечего» (Геббель).

Представьте себе: поезд, в котором 1500 человек, много дней и ночей в пути. В каждом из вагонов лежат на своем багаже (последнем остатке их имущества) 80 человек. Только верхняя часть окон свободна от наваленных грудой рюкзаков, сумок и т. п. и открывает за окнами предрассветные сумерки. Поезд, похоже, стоит на свободных путях; никто не знает, находится ли он еще в Силезии или

уже в Польше. Пронзительный свисток локомотива звучит жутко, как бы предвосхищая крик о помощи этой массы людей. От их имени кричит машина, на которой они прибыли в большую беду. Поезд тем временем начинает двигаться, явно въезжая на большую станцию. Внезапно в толпе людей, замерших в вагонах в тревожном ожидании, раздается крик: «Смотрите, табличка "Освенцим"!» Наверняка каждый в этот момент почувствовал, как бьется его сердце. Поезд медленно продолжает катиться, словно нехотя, как будто хочет постепенно и осторожно поставить злополучный человеческий груз, который он везет, перед фактом: Освенцим!

Теперь видно уже больше: в поднимающихся утренних сумерках направо и налево от железнодорожных путей на километры тянутся лагеря огромных размеров. Бесконечные, в несколько рядов, ограждения из колючей проволоки, сторожевые вышки, прожекторы и длинные колонны оборванных, завернутых в лохмотья человеческих фигур, серых на фоне серого рассвета, медленно и устало бредущих по прямым и пустынным улицам лагеря — никто не знает куда. Тут и там слышатся отдельные повелительные свистки надсмотрщиков — никто не знает для чего. Наконец мы въехали на станцию. Ничто не шевелится. И вот — слова команды, произнесенные тем своеобразным грубым пронзительным криком, который отныне нам придется постоянно слышать во всех лагерях. Он звучит как последний вопль человека, которого убивают, и вместе с тем иначе: сипло, хрипло, как из горла человека, который все время так кричит, которого все время убивают...

Двери вагона рывком распахиваются, и в него врывается небольшая свора заключенных в обычной полосатой одежде, наголо остриженных, однако выглядевших явно сытыми. Они говорят на всех возможных европейских языках, но с неизменной напускной жизнерадостностью, которая в этот момент и в этой ситуации выглядит гротескно. Они выглядят неплохо, эти люди, они явно в хорошем расположении духа и даже смеются. Психиатрии известна картина болезни так называемой иллюзии помилования: приговоренный к смерти начинает в последний момент, непосредственно перед казнью, верить в то, что его помилуют. Так и мы цеплялись за надежду и тоже верили до последнего момента, что все не будет, просто не может быть так ужасно. Посмотрите на толстые щеки и румяные лица этих заключенных! Тогда мы еще не зна-

ли ничего о том, что существует «элита» — группа заключенных, предназначенных для того, чтобы встречать составы с тысячами людей, ежедневно прибывающие на вокзал Освенцим, то есть забирать их багаж вместе с хранящимися или спрятанными в нем ценностями: ставшими драгоценными предметами обихода и тайно провезенными драгоценностями. Все мы из нашего транспорта в большей или меньшей степени находились во власти упомянутой иллюзии помилования, говорившей нам, что все еще может хорошо кончиться. Ведь мы не могли еще понять смысл того, что сейчас происходит; этому смыслу суждено было стать для нас ясным только к вечеру. Нам приказали оставить все вещи в вагоне, выйти и разделиться на две колонны — мужчин и женщин, — чтобы затем пройти мимо старшего офицера СС. И вот я вижу, как моя колонна человек за человеком идет мимо офицера СС. Вот он передо мной: высокий, стройный, молодцеватый, в безупречной и сверкающей до блеска униформе — элегантный, выхоленный человек, бесконечно далекий от нас — жалких созданий, коими мы выглядим — одичавшие и после бессонной ночи. Он стоит в непринужденной позе, правый локоть опирается на левую руку, правая рука приподнята, и указательный палец делает едва заметные указующие движения — то налево, то направо, но гораздо чаще налево. Никто из нас не мог ни в малейшей степени представить себе то значение, которое имели эти легкие движения человеческого указательного пальца — то налево, то направо, но гораздо чаще налево. Теперь моя очередь. Эсэсовец оценивающе смотрит на меня, похоже, что удивляется или сомневается, и кладет мне обе руки на плечи. Я стараюсь выглядеть молодцевато, стою ровно и прямо. Он медленно поворачивает мои плечи, разворачивая меня вправо, — и я попадаю направо. Вечером мы узнали значение этой игры указательным пальцем — это была первая селекция! * Первое решение: быть или не быть. Для огромного большинства из нашего транспорта, около 90 процентов, это был смертный приговор [6].

Действительно, «число заключенных, принятых в лагерь (то есть не умерщвленных сразу после прибытия) из составов с евреями, составляло в среднем около 10 процентов от числа людей, привезенных в Освенцим» (Центральная

* Словом «селекция» в лагере называли отбор тех, кто должен был отправиться со следующей партией в газовую камеру.

комиссия по расследованию преступлений Германии в Польше. Варшава, 1946 [5]).

* * *

Нам, меньшинству из тогдашнего транспорта, это стало известно вечером того же дня. Я спрашиваю товарищей, которые находятся в лагере дольше, куда мог попасть мой коллега и друг П. «Его отправили на другую сторону?» «Да», — отвечаю я. «Тогда ты увидишь его там», — говорят мне. «Где?» Рука показывает на расположенную в нескольких стах метрах трубу, из которой в далекое серое польское небо взвиваются жуткие остроконечные языки пламени многометровой высоты, чтобы раствориться в темном облаке дыма. Что это там? «Там, в небе, твой друг», — грубо отвечают мне. Это говорится как предупреждение. Никто еще не может как следует поверить, что человек действительно лишается буквально всего. Тогда я пытаюсь довериться одному из старых заключенных. Я подбираюсь к нему, показываю на сверток бумаги в нагрудном кармане моего пальто и говорю: «Эй, слушай! Здесь у меня с собой рукопись научной книги — я знаю, что ты хочешь сказать, я знаю: спасти жизнь, уцелеть, голым, ни с чем — это все, это самое крайнее, о чем можно молить судьбу. Но я не могу ничего поделать, я хочу большего. Я хочу сберечь эту рукопись, как-нибудь сохранить ее. Она содержит труд моей жизни, ты понимаешь?» Он начинает понимать. У него возникает ухмылка во все лицо, сначала скорее сочувственная, затем более веселая, ироническая, насмешливая, и наконец с этой гримасой он рычит на меня, отвечая на мой вопрос одним словом, которое с той поры приходилось слышать постоянно как ключевое слово лексикона лагерных заключенных. Он рычит: «Дерьмо!!» Теперь я знаю, как обстоят дела. Я делаю то, что является кульминацией всей этой первой фразы психологических реакций: я подвожу черту под всей моей прежней жизнью! [6]

* * *

Безвыходность ситуации, ежедневно, ежечасно и ежеминутно подстерегающая угроза смерти, близость смерти

других — большинства — все это делало само собой разумеющимся, что почти каждому приходила, хоть и на короткое время, мысль о самоубийстве. Ведь более чем понятно, что в этой ситуации человек принимает в расчет вариант «броситься на проволоку». Этим повседневным лагерным выражением обозначался повседневный лагерный метод самоубийства: прикосновение к колючей проволоке, находящейся под током высокого напряжения. Конечно, негативное решение — не бросаться на проволоку — в Освенциме давалось без особого труда; в конце концов, попытка самоубийства была там довольно-таки бессмысленной. Среднестатистический обитатель лагеря в своих ожиданиях не мог с точки зрения вероятности «ожидания жизни» в цифровом исчислении рассчитывать на то, что он попадет в тот ничтожный процент тех, кто пройдет живым через все еще предстоящие «селекции» в различных их вариантах. В Освенциме заключенный, находящийся еще на стадии шока, вообще не боится смерти. В первые дни его пребывания газовая камера уже не вызывает ужаса: в его глазах она представляет собой всего лишь то, что избавляет от самоубийства. Вскоре, однако, паническое настроение уступает место безразличию, и здесь мы уже переходим ко второй фазе изменениям характера.

Фаза адаптации

Тут нам пришлось по-настоящему понять, насколько верно высказывание Достоевского, в котором он прямо определил человека как существо, которое ко всему привыкает. Коэн по этому поводу говорит: «Как физическая, так и духовная приспособляемость человека очень велика, по крайней мере намного больше, чем я считал возможным. Кто был бы в состоянии представить себе человека, узнающего, что все близкие ему люди погибли в газовой камере, или ставшего свидетелем всех зверств концлагеря, или даже испытавшего их на себе и реагирующего на это «лишь» описанным выше образом? Не ждет ли каждый, что люди в такой ситуации будут либо реагировать острым психозом, либо склоняться к самоубийству?» [5]. И. Беттельхейм «все время поражался тому, что человек в состоянии вынести столько, не покончив с собой и не сойдя с ума» [3]. Ведь по сравнению с большим количеством заключенных число самоубийств было очень мало [5]. Ледерер сообщает статистические данные, относящиеся

к лагерю Терезиенштадт, из которых следует, что из 32 647 смертей за период времени между 24.02. 1941 и 31.08.1944 число самоубийств составило 259. «Если учесть нечеловеческие условия жизни, самоубийства были поразительно редкими» [9].

Эта апатия является как бы защитным механизмом психики. То, что раньше или позже могло возбуждать человека или отравлять ему жизнь, приводить его в возмущение или в отчаяние, то вокруг него, чему он был свидетелем или даже участником, теперь отскакивало, как от какой-то брони, которой он себя окружил. Здесь перед нами феномен внутреннего приспособления к специфической среде: все происходящее в ней достигает сознания лишь в приглушенном виде. Снижается уровень аффективной жизни. Все ограничиваются удовлетворением сиюминутных, наиболее насущных потребностей. Кажется, что все помыслы сосредоточиваются на одном: пережить сегодняшний день. Когда вечерами заключенных, усталых, измученных и спотыкающихся, замерзших и голодных, пригоняли с «рабочего задания» в заснеженных полях обратно в лагерь, каждый раз у них вырывался тяжелый возглас: «Ну вот, еще один день выдержали».

В общем, про обитателя концлагеря можно сказать, что он спасается, впадая в своего рода культурную спячку. И напротив, тем более неумолимо берет верх все то, что служит самосохранению. «У меня была лишь одна мысль: как мне выжить» [5], — говорит Коэн. Психоаналитики, находившиеся в числе заключенных, обычно говорили в этой связи о регрессии — возврате к более примитивным формам поведения. «Интерес не выходил за рамки одного вопроса: как бы мне получить побольше еды и попасть на относительно терпимую работу? Этот стиль жизни и эту жизненную позицию нельзя понять иначе, как р е г р е с с и ю , — замечает названный автор. — В концлагере человека низводили до животного начала. Здесь перед нами регрессия к примитивнейшей фазе влечения к самосохранению» [5].

Примитивность внутренней жизни обитателей концлагеря находит характерное выражение в типичных мечтах заключенных. В основном они мечтают о хлебе, тортах, сигаретах и о теплой ванне. Разговоры были то и дело о еде: когда выведенные на работу заключенные оказывались стоящими рядом и поблизости не было охранника, они обменивались кулинарными рецептами и расписыва-

ли друг другу, какими любимыми блюдами они будут угощать друг друга, когда в один прекрасный день после освобождения один пригласит другого к себе в гости. Лучшие из них желали, чтобы поскорее наступил тот день, когда им не придется больше голодать, не из желания поесть получше, а чтобы кончилось наконец это ненормальное для человека состояние, когда он не может думать ни о чем, кроме еды. Если вся жизнь в лагере приводила (с некоторыми исключениями) к общей примитивизации, а недоедание — к тому, что именно пищевая потребность становилась основным содержанием, вокруг которого вращались все мысли и желания, то, вероятно, то же недоедание являлось и основной причиной бросающегося в глаза отсутствия интереса к разговорам на какие-либо сексуальные темы. Каутски [13] обращает внимание на то, что уже в предвоенные годы, когда питание было достаточным, можно было заметить притупление сексуальных влечений. Согласно Тигезену и Килеру, для основной массы интернированных проблемы сексуальности не существовало вообще. «Разговоры на сексуальные темы и непристойные анекдоты среди типичных заключенных были редким исключением, в противоположность тому, что характерно, например, для солдат» [9].

Помимо упомянутого безразличия, во второй фазе появлялось также выраженное возбуждение *. В итоге можно охарактеризовать психику заключенных в лагере с помощью двух признаков: апатии и агрессии.

Понятно, что большинство заключенных страдали от своеобразного чувства неполноценности. Каждый из нас когда-то был «кем-то» или по крайней мере верил, что был. Но здесь, сейчас с ним обращались буквально так, как если бы он был никто. (Естественно, что ситуация жизни в лагере не могла поколебать у людей чувство собственного достоинства, коренящееся в более существенных, высших сферах, в духовном; однако многие ли люди и соответственно многие ли заключенные обладали таким устойчивым чувством собственного достоинства?) Естественно, что рядовой заключенный, который особенно не раздумывает над этим, которому это не приходит в голову, ощущает себя полностью деклассированным. Это переживание, однако, становится актуальным лишь по контрасту с впечатлением от своеобразной социологиче-

* Каутски считает, что основной причиной возбуждения являлось состояние невозможности уединения.

ской структуры лагерной жизни. Я здесь имею в виду то меньшинство заключенных, которые являются в лагере, так сказать, важными персонами, — старост и поваров, кладовщиков и «лагерных полицейских». Все они успешно компенсировали примитивное чувство неполноценности; они никоим образом не чувствовали себя деклассированными, подобно большинству обычных заключенных, напротив: наконец-то они добились успеха. Временами у них появлялась буквально мания величия в миниатюре. Реакция обозленного и завидующего большинства на поведение этого меньшинства выражалась различным образом, иногда в злых анекдотах. Вот один из них. Двое заключенных беседуют между собой о третьем, принадлежащем к группе «достигших успеха», и один из них замечает: «Я ведь знал его, когда он был еще всего лишь президентом крупнейшего банка в..., теперь же он уже метит на место старосты!»

Понимание душевных реакций на жизнь в лагере как регрессии к более примитивной структуре влечений было не единственным. Утиц интерпретировал типичные изменения характера, которые он, по его утверждениям, наблюдал у обитателей лагерей, как сдвиг от циклотимического к шизотимическому типу. Он обратил внимание на то, что у большинства заключенных наличествует не только апатия, но и возбужденность. Оба эти аффективных состояния, в общем, соответствовали психэстетической пропорции шизотимического темперамента, по Э. Кречмеру. Не говоря уже о том, что подобное изменение характера, или смена доминанты, психологически вообще сомнительно, эту — кажущуюся — шизоидизацию можно, как нам кажется, без труда объяснить гораздо проще. Громадные массы заключенных страдали, с одной стороны, от недоедания, с другой — от недосыпания из-за кишащих в тесно набитых бараках насекомых. Если недоедание делало людей апатичными, хронический дефицит сна приводил их в возбуждение. К этим двум причинам добавлялись еще отсутствие двух даров цивилизации, которые в нормальной жизни позволяют как раз прогнать соответственно апатию и возбуждение: кофеина и никотина.

Следует к тому же принять во внимание, что, по подсчетам Гзелла, число калорий, приходящееся в день на одного заключенного, составляло зимой 1944/45 года в концлагере Равенсбрюк от 800 до 900, в концлагере Бер-

ген-Белсен — от 600 до 700 и в концлагере Маутхаузен — 500 [5]. Абсолютно неудовлетворительное по калорийности питание, тем более принимая во внимание тяжелую физическую работу и беззащитность перед холодом, от которого весьма ненадежная одежда не спасала.

Утиц попытался интерпретировать внутреннюю ситуацию заключенных еще и в другом отношении, говоря о жизни в лагере как о форме временного существования. Такая характеристика требует, на наш взгляд, существенного дополнения. В данном случае речь идет не просто о временном состоянии, а о бессрочном временном состоянии. Перед тем как попасть в лагерь, будущие заключенные неоднократно испытывали состояние, которое можно сравнить лишь с тем ощущением, которое испытывает человек по отношению к тому свету, с которого еще никто не возвращался: ведь из множества лагерей еще не вернулся никто, и никакие сведения оттуда не доходили до общественности.

Когда же человек уже попадал в лагерь, то наряду с концом неопределенности (в отношении того, как обстоит дело) появлялась неопределенность конца. Ведь никто из заключенных не мог знать, как долго ему придется там находиться. Насколько завидным казалось нам положение преступника, который точно знает, что ему предстоит отсидеть свои десять лет, который всегда может сосчитать, сколько дней еще осталось до срока его освобождения... счастливчик! Ведь мы все без исключения, находившиеся в лагере, не имели или не знали никакого «срока», и никому не было ведомо, когда придет конец.

Мои товарищи сходятся во мнении, что это было, быть может, одним из наиболее тягостных психологически обстоятельств жизни в лагере! И множество слухов, циркулировавших ежедневно и ежечасно среди сконцентрированной на небольшом пространстве массы людей, слухов о том, что вот-вот всему этому наступит конец, приводило каждый раз к еще более глубокому, а то и окончательному разочарованию. Неопределенность срока освобождения порождала у заключенных ощущение, что срок их заключения практически неограничен, если вообще можно говорить о его границах. Со временем у них возникает, таким образом, ощущение необычности мира по ту сторону колючей проволоки. Сквозь нее заключенный видит людей снаружи, так, как будто они

принадлежат к другому миру или скорее как будто он сам уже не из этого мира, как будто он «выпал» из него. Мир не-заключенных предстает перед его глазами примерно так, как его мог бы видеть покойник, вернувшийся с того света: нереальным, недоступным, недостижимым, призрачным.

Бессрочность существования в концлагере приводит к переживанию утраты будущего. Один из заключенных, маршировавших в составе длинной колонны к своему будущему лагерю, рассказал однажды, что у него в тот момент было чувство, как будто он идет за своим собственным гробом. До такой степени он ощущал, что его жизнь не имеет будущего, что в ней есть лишь прошлое, что она тоже прошла, как если бы он был покойником. Жизнь таких «живых трупов» превратилась в преимущественно ретроспективное существование. Их мысли кружились все время вокруг одних и тех же деталей из переживаний прошлого; житейские мелочи при этом преображались в волшебном свете.

Принимая во внимание преимущественно временной характер, присущий человеческому существованию, более чем понятно то, что жизни в лагере сопутствовала потеря уклада всего существования. Без фиксированной точки отсчета в будущем человек, собственно, просто не может существовать. Обычно все настоящее структурируется, исходя из нее, ориентируется на нее, как металлические опилки в магнитном поле на полюс магнита. И наоборот, с утратой человеком «своего будущего» утрачивает всю свою структуру его внутренний временной план, переживание им времени. Возникает бездумное наличное существование — примерно такое, как то, что изобразил Томас Манн в «Волшебной горе», где речь идет о неизлечимом туберкулезном больном, срок «освобождения» которого также неизвестен. Или же возникает такое ощущение жизни — ощущение внутренней пустоты и бессмысленности существования, — которое владеет многими безработными, у которых также имеет место распад структуры переживания времени, как было обнаружено в цикле психологических исследований безработных горняков [17].

Латинское слово «finis» означает одновременно «конец» и «цель». В тот момент, когда человек не в состоянии предвидеть конец временного состояния в его жизни, он не в состоянии и ставить перед собой какие-либо цели, задачи. Жизнь неизбежно теряет в его глазах всякое содер-

жание и смысл. Напротив, видение «конца» и нацеленность на какой-то момент в будущем образуют ту духовную опору, которая так нужна заключенным, поскольку только эта духовная опора в состоянии защитить человека от разрушительного действия сил социального окружения, изменяющих характер, удержать его от падения.

Тот, кто не может привязаться к какому-либо конечному пункту, к какому-либо моменту времени в будущем, к какой-либо остановке, подвержен опасности внутреннего падения. Душевный упадок при отсутствии духовной опоры, тотальная апатия были для обитателей лагеря и хорошо известным, и пугающим явлением, которое случалось часто так стремительно, что за несколько дней приводило к катастрофе. Люди просто лежали весь день на своем месте в бараке, отказывались идти на построение для распределения на работу, не заботились о получении пищи, не ходили умываться, и никакие предупреждения, никакие угрозы не могли вывести их из этой апатии; ничто их не страшило, никакие наказания — они сносили их тупо и равнодушно. Все было им безразлично. Это лежание — порой в собственной моче и экскрементах — было опасным для жизни не только в дисциплинарном, но и в непосредственном витальном отношении. Это отчетливо проявлялось в тех случаях, когда заключенного неожиданно охватывало ощущение «бесконечности» пребывания в лагере. Вот один из примеров.

В начале марта 1945 года мой товарищ по лагерю рассказал мне, что 2 февраля 1945 года он видел вещий сон: голос, представившийся пророческим, сказал ему, что он может спросить о чем угодно и получит ответ на все. Тогда товарищ спросил, когда война будет для него окончена. Голос ответил: 30 марта 1945 года. Тридцатое марта приближалось, однако не было никаких признаков того, что голос сказал правду. 29 марта мой товарищ свалился в бреду и лихорадке. 30 марта он потерял сознание. 31 марта он умер: его унес сыпной тиф. Для него война действительно «кончилась» 30 марта — в день, когда он потерял сознание.

Мы можем с основанием и со всей клинической строгостью предположить, что разочарование, которое вызвал у него реальный ход событий, привело к снижению жизненного тонуса, иммунитета, сопротивляемости организма, что чрезвычайно ускорило развитие дремавшей в нем инфекции.

С нашим пониманием этого случая согласуются более масштабные наблюдения, о которых сообщал один лагерный врач: заключенные в его лагере лелеяли надежду, что к рождеству 1944 года они будут уже дома. Пришло рождество, но сообщения газет были для заключенных отнюдь не воодушевляющими. Каковы были последствия? Неделя между рождеством и Новым годом была отмечена в лагере таким количеством смертей, которого в нем раньше никогда не бывало и которое не могло быть объяснено такими обстоятельствами, как изменение погоды, ухудшение условий труда или вспышка инфекционного заболевания.

В конечном счете получалось, что телесно-душевный упадок зависел от духовной установки, но в этой духовной установке человек был свободен! Заключив человека в лагерь, можно было отнять у него все вплоть до очков и ремня, но у него оставалась эта свобода, и она оставалась у него буквально до последнего мгновения, до последнего вздоха. Это была свобода настроиться так или иначе, и это «так или иначе» существовало, и все время были те, которым удавалось подавить в себе возбужденность и превозмочь свою апатию. Это были люди, которые шли сквозь бараки и маршировали в строю, и у них находилось для товарища доброе слово и последний кусок хлеба. Они являлись свидетельством того, что никогда нельзя сказать, что сделает лагерь с человеком: превратится ли человек в типичного лагерника или все же даже в таком стесненном положении, в этой экстремальной пограничной ситуации останется человеком. Каждый раз он решает сам. Не может быть и речи о том, что в концлагере человек необходимым и принудительным образом подчиняется давлению окружающих условий, формирующих его характер. Благодаря тому, что я в другой связи назвал «упрямством духа», у него сохраняется и принципиальная возможность оградить себя от влияния этой среды. Если бы мне требовались еще какие-то подтверждения тому, что упрямство духа реально существует, — концлагерь является в этом отношении experimentum crucis.

З. Фрейд утверждает следующее: «Попробуйте одновременно заставить голодать некоторое количество самых разных людей. По мере нарастания настоятельной пищевой потребности все индивидуальные различия будут стираться и их место займут однообразные проявления одного неутоленного влечения» [7]. Оказалось, что

это не так. Даже такой психоаналитически ориентированный автор, как Коэн, соглашается: «Действительно, были заключенные, не охваченные полностью эгоизмом, у которых еще оставалось место для альтруистических чувств и переживаний и которые сострадали своим сотоварищам. По-видимому, условия обитания в концлагере не смогли оказать на них такое же влияние, как на других заключенных» [5]. Аналогичным образом Г. Адлер в объемистой научной монографии о лагере Терезиенштадт подчеркивает, что «нельзя рассматривать изменение характера как перемену образа мыслей или падение устоявшейся морали. Обычно внезапно пропадала, как будто ее и не было, лишь внешняя воспитанность... Чтобы сохранить себя в этом душевном вакууме без большего ущерба, требовалось нечто исключительное» [1].

Конечно, они были немногочисленны — эти люди, которые выбрали для себя возможность сохранить свою человечность: *все* прекрасное так же трудно, как и редко, как сказано в последней фразе «Этики» Бенедикта Спинозы. Лишь немногие смогли сохранить свою человечность, однако они подавали другим пример, и этот пример вызывал характерную цепную реакцию. Они никогда не рассматривали лагерную жизнь как простой эпизод — для них она была скорее испытанием, которое стало кульминацией их жизни. Об *этих* людях, во всяком случае, нельзя говорить, что они испытали регрессию; наоборот, в моральном отношении они испытали прогрессию, претерпели эволюцию — в моральном и религиозном отношении. Ведь у очень многих заключенных именно в заключении и благодаря ему проявилась подсознательная, то есть вытесненная, обращенность к богу.

Мы подошли уже тем самым к обсуждению третьей фазы в психологии лагерной жизни — фазы освобождения.

Фаза освобождения

То, что касается реакции заключенного на освобождение, может быть коротко описано так: вначале все кажется ему похожим на чудесный сон, он не отваживается в это поверить. Ведь столько чудесных снов уже привели к разочарованию. Как часто он мечтал даже не об освобождении — он мечтал о том, как он возвращается в свой дом, обнимает жену, здоровается с друзьями, садится за стол и начинает рассказывать, рассказывать о том, что он

пережил, как он ждал этого момента свидания и как часто он мечтал об этом моменте, пока он не стал наконец реальностью. Тут ему в самое ухо звучат три свистка, которыми по утрам командуют подъем, и выхватывают его из сна, который лишь разыграл перед ним свободу, который лишь посмеялся над ним. Однако в один прекрасный день то, к чему стремились и о чем мечтали, стало реальной действительностью. Освобожденный из лагеря пока еще подвержен своего рода ощущению деперсонализации. Он еще не может по-настоящему радоваться жизни — он должен сначала научиться этому, он этому разучился. Если в первый день свободы происходящее кажется ему чудесным сном, то в один прекрасный день прошлое начнет казаться ему лишь более чем кошмарным сном.

И освобожденный заключенный еще нуждается в психологической помощи. Само освобождение, внезапное снятие душевного гнета опасно в психологическом отношении. Эта опасность с характерологической точки зрения представляет собой не что иное, как психологический эквивалент кессонной болезни.

2. Психиатрия концентрационного лагеря

Как утверждает Коэн, неврозы в узком смысле слова в концлагерях не наблюдались; невротики там становились здоровыми. Краль описывает реакции и поведение интернированных в лагере для перемещенных лиц Терезиенштадт, который во многих отношениях отличался от типичного концлагеря. Краль подчеркивает как особо заслуживающее внимания то обстоятельство, что в условиях лагеря наступало *улучшение тяжелых навязчивых неврозов* [15]. Многие до войны лечились у психиатров в связи с тяжелыми и длительными психоневрозами (фобиями и неврозами навязчивых состояний), и эти неврозы в Терезиенштадте либо исчезли полностью, либо наступило улучшение до такой степени, что пациенты могли работать и не нуждались в какой-либо медицинской помощи. Хелвег-Ларсен со своими сотрудниками посвятил изменениям психики целую главу в своей книге, опирающейся на исследование 1282 датчан, интернированных в немецких концлагерях, и на 500 литературных источников по этой теме, опубликованных в разных странах. Соответствующий раздел книги основывается преимущественно на личных наблюдениях и переживаниях авторов. Депрессивные

реакции, фобии, психозы *, истерические симптомы и суицидальные попытки наблюдались лишь изредка [9]. Действительная картина концлагеря не имеет ни малейшего сходства с той, которая описывается в англосаксонских публикациях, относящихся к лагерям для военнопленных на Дальнем и Среднем Востоке.

Психические симптомы, сопутствующие хроническому недоеданию, заключались в «апатии, замедлении реакций и ослаблении концентрации внимания и памяти» [5]. Ван Вулфтен-Палте наблюдал в японских лагерях рост частоты и тяжести психических нарушений на последней стадии крайнего недоедания, вследствие чего возникали острые состояния дезориентации [23]. Этому противоречат свидетельства Гластра ван Лоона о том, что в Нидерландах недоедание протекало спокойно, без психических симптомов и даже смерть была спокойной, что согласуется с наблюдениями Коэна.

Тигезен и Килер описывают наиболее заметные изменения психики: ухудшение памяти — снижение либидо — апатия. Напротив, депрессивные реакции, фобии и истерические симптомы встречаются редко. Попытки самоубийства встречались лишь в порядке исключения. Лишь в редких случаях, согласно этим авторам, обоснованным представлялось предположение о недостатке витаминов как этиологической причине нарушений. Эти авторы считают более правдоподобным то, что описанные здесь психические синдромы, характерные для патологического голодания, расстройства духа, вызывают функциональные или даже морфологические изменения в мозге. В числе других Лами в некоторых случаях благодаря вскрытию получил возможность констатировать отек мозга, который intra vitam проявлялся в форме бреда, полной дезориентации и ригидности [16].

Что касается людей, возвратившихся из концлагерей, то у них, согласно Хофмейеру и Хертел-Вулфу [9], обнаруживались многообразные симптомы: беспокойство, чувство усталости, ухудшение концентрации, возбудимость, непо-

---

* В лагере Терезиенштадт имелось психиатрическое отделение, которое размещалось в казематах чрезвычайно унылой казармы. Там происходили, как пишет Г. Адлер, страшные вещи, которые вызывали глубочайший ужас даже у закаленных узников Терезиенштадта. Двести пациентов сидели все время на корточках «в убогих трущобах с зарешеченными окнами в темноте или во мраке, бесконечно усиливавшем стенания всего этого „гетто"» [1].

седливость, ослабление памяти и способности к концентрации, раздражительность, вегетативные симптомы, депрессии и головные боли. 78 процентов обнаруживали невротические симптомы; 47 процентов жаловались на ночные кошмары в образе концлагеря. В целом ряде случаев проходило шесть и более месяцев, пока не проявлялись эти многочисленные симптомы, которые затем нередко демонстрировали замедленное протекание, в некоторых случаях без тенденции к выздоровлению. Так, многие еще через четыре года после возвращения домой страдали от последствий пребывания в концлагере, а у 44 процентов это приняло хронические формы. Процент людей с тяжелыми невротическими симптомами прямо зависел от тяжести условий жизни в конкретном концлагере; так, тяжелые неврозы после возвращения демонстрировали 52 процента превратившихся в «мусульман» * и 75 процентов тех, кто перенес сыпной тиф. Хофмейер и Хертел-Вулф объясняют эти неврозы как физическими, так и психическими травмами. Весьма вероятно, что в ряду этиологических факторов «невроза возвращения из концлагеря» доминирующим является чисто соматический стресс, в частности если учесть выраженную корреляцию между потерей веса и степенью тяжести заболевания. Отсутствие неврологических дефектов никоим образом не исключает возможности соматического происхождения «невроза возвращения из концлагеря», равно как латентный период, предшествовавший появлению симптомов.

Согласно Гзеллу [11], в случаях средней тяжести требуется от четырех до восьми недель, чтобы сколько-нибудь оправиться от голодания, в то время как опухоли лодыжек сохраняются месяцами. Розенчер говорит о «симпатической гиперактивности» [21], длящейся как минимум шесть месяцев, а Бок утверждает, что лишь спустя очень много времени можно говорить о полном восстановлении, а до тех пор пациенты легко утомляемы, в том числе и в умственном плане, медленнее обучаются и имеют тенденцию к возвращению опухолей на лодыжках от стояния или хождения, а также к диареям; менструации у женщин восстанавливаются лишь месяцы спустя [4].

В выполненном в Дании по заказу государства тщательном исследовании под психиатрическим углом зрения

* Истощенный человек жалкого вида, который выглядит больным, исхудал и больше не способен к тяжелой физической работе.

бывших борцов Сопротивления, находившихся в заключении, этот синдром был назван синдромом концлагеря [10], а во Франции говорят об астеническом синдроме депортированных. Вегетативная лабильность была также в центре внимания проведенного в июне 1954 года в Копенгагене конгресса по социальной медицине, посвященного проблемам патологии бывших депортированных и интернированных. При этом Херман весьма тщательными рассуждениями показал, что эта симптоматика имеет иную природу, чем рентные неврозы. Быть может, немаловажно то, отмечает Банси [2], что Михелу [19], представителю немецких узников концлагерей, удалось, как он утверждает, дифференцировать в различных аспектах две большие группы депортированных: военнопленных и политических заключенных в немецких концлагерях. У последних к нечеловеческим условиям жизни и голоданию добавлялись постоянное чувство унижения, тяготы жестокого обращения и физические истязания и, наконец, грозящая расправа. Нельзя не признать, что большинство военнопленных было лишено этого дополнительного стресса и что узники концлагерей были, таким образом, сильнее психологически травмированы, чем голодающие военнопленные. Что же касается заключенных-евреев, то к их тяготам, как отмечает Коэн, добавлялось знание о том, что их супруг или супруга, дети, родители и т.д. были убиты.

Колле лично контролировал 216 заключений Мюнхенской клиники по подобным случаям и многие из них исследовал самостоятельно. У 79 исследованных подтвердилось наличие органических поражений мозга, в 29 случаях обнаружились остаточные явления после контузии (в результате истязаний или несчастных случаев во время заключения). Неожиданным было относительно высокое число объективно доказанных случаев поражений мозга вследствие перенесенного сыпного тифа (10 человек). Диагноз «поражение мозга после тифозного энцефалита» основывался каждый раз на таких характерных симптомах, как синдром Паркинсона, нарколептические приступы и т.д.; часто о базальных поражениях мозга свидетельствовали также электроэнцефалографические данные. Следует принять во внимание возможность того, что столь неблагоприятные последствия имели место прежде всего на фоне недоедания и дистрофии. В шести случаях Колле клиническими и пневмоэнцефалографическими ме-

тодами выявил тяжелую атрофию мозга. Можно, однако, предположить, что еще большее число процессов атрофии мозга не было выявлено, так как многие обследуемые часто отказывались от таких процедур, как спинномозговая пункция или даже пневмоэнцефалография.

Чрезмерные душевные и телесные нагрузки в ситуации преследований были особенно опасны для здоровья более старших и *пожилых* людей.

Из 18 *молодых* евреев, обследованных Колле, многие в психическом, а некоторые и в физическом отношении остались на той же ступени развития, на которой находились в момент ареста. Малорослость, отсутствие или недоразвитость вторичных половых признаков и нарушения других функций, связанных с эндокринной регуляцией, сочетались с духовной и психической недоразвитостью. Вновь подаренная им свобода не смогла выправить эти обусловленные влиянием среды дефекты развития. В 12 случаях из 18 — потеря обоих родителей.

Как явствует из сообщения Колле, примерно третья часть всех обследованных характеризуется синдромом «хроническая депрессия». На долю этих евреев выпало столько ужасного, что Колле не усматривает здесь какой-либо несоразмерности между причиной и интенсивностью реакции. В группе людей, преследовавшихся по политическим мотивам, Колле лишь в одном случае наблюдал подобное хроническое реактивное депрессивное состояние. Нельзя одним махом приравнять судьбу людей, преследовавшихся из-за их политических, мировоззренческих, религиозных убеждений, к судьбе евреев.

В 23 случаях Колле наблюдал невротические нарушения в такой степени, что это существенно сказывалось на работоспособности. Все были евреи, большинство из которых оказались единственными выжившими членами некогда больших семей. «Многие и сегодня не могут забыть переживания, связанные с арестом и смертью их близких; эти переживания преследуют их днем и ночью, даже в сновидениях» [14].

Высказывания Колле находят полное подтверждение в аналогичном опыте неврологического отделения Венской поликлиники, вот уже много лет имеющего дело с подобными экспертизами.

Колле заключает свои соображения следующими словами: «Язык психиатрии слишком беден, чтобы выразить в понятиях все то, что наблюдает эксперт при обследова-

нии этих людей. Особенно опасным мне кажется с помощью расплывчатого понятия «невроз» давать официальным инстанциям видимость научного диагноза» [14]. Свести перешедшие в хроническую форму депрессии и другие психореактивные нарушения под общим сборным понятием «невроз» Колле помешал очевидный факт полного краха жизни этих людей. Не только арест и вызванные им телесные и душевные невзгоды оказали на них травмирующее воздействие. Эту жестокую участь пришлось вынести и многим военнопленным. Однако «у тех, кто был лишь пассивной жертвой оголтелого расизма» и «обычно пережил утрату всей семьи, на депрессию мало влиял даже факт освобождения» (Хук).

3. Психотерапия в концлагере

Возможности психотерапии были, естественно, в лагере крайне ограничены. Гораздо больше, чем можно было добиться разговорами, помогал в этом отношении пример. Никто не ждет от нас рассказов о той «малой» и малейшей психотерапии, которая осуществлялась в форме импровизаций — на плацу, на марше, в котловане или в бараке. Последнее, но немаловажное — нам приходилось заботиться о предотвращении самоубийств. Мы организовали службу информации, и о любом проявлении мыслей о самоубийстве или даже намерений нам незамедлительно сообщали. Что было делать? Любая попытка вновь поднять дух людей в концлагере предполагала, что нам удастся направить их на какую-то цель в будущем. Тот же, кто уже не мог больше верить в будущее, в свое будущее, был потерян. Вместе с будущим он утрачивал и духовный стержень, внутренне ломался и деградировал как телесно, так и душевно. Чаще всего это случалось довольно внезапно, в виде своеобразного кризиса, проявления которого были хорошо известны сколько-нибудь опытным заключенным. Знаменем, под которым предпринимались все попытки психотерапевтической помощи заключенным, была апелляция к воле к жизни, к продолжению жизни, к выживанию в лагере. Однако мужество жить или соответственно усталость от жизни оказывались всякий раз зависящими единственно лишь от того, имел ли человек веру в смысл жизни, его жизни. Девизом всей психотерапевтической работы в концлагере могли бы служить слова Ницше: «У кого есть Зачем жить, может вынести почти любое Как». «Зачем» — это содер-

жание жизни, а «Как» — это были те условия жизни, которые делали жизнь в лагере столь тяжелой, что ее можно было выдержать, лишь принимая во внимание ее «Зачем». Нужно было довести до сознания заключенных, поскольку то и дело представлялась для этого возможность, это «Зачем» их жизни, их жизненную цель. Тем самым удавалось внутренне поднять их вровень с ужасающим «Как» их нынешнего существования, с кошмарами лагерной жизни и помочь им выстоять перед ними.

В любой психотерапии, к которой приходилось обращаться в лагере, играло роль то, что я назвал «стремлением к смыслу». Но в той чрезвычайной пограничной ситуации, в которой находился человек в лагере, тот смысл, стремлению к осуществлению которого он должен был посвятить себя, должен был быть настолько безусловным, чтобы он охватывал не только жизнь, но и страдание и смерть. Ведь жизнь, смысл которой держится или рушится в зависимости от того, помогает он спастись или нет, жизнь, смысл которой зависит от милости случая, не стоила бы, пожалуй, того, чтобы вообще быть прожитой. Итак, мы говорили о безусловном смысле жизни. При этом следует, конечно, различать безусловность, с одной стороны, и общепринятость — с другой, по аналогии с тем, что говорил К. Ясперс об истине [12]. Безусловный смысл, на который мы указывали в лагере сомневающимся и отчаявшимся в нем людям, отнюдь не был общим и расплывчатым, скорее как раз наоборот, это был конкретный, наиконкретнейший смысл их личного существования. Это можно пояснить следующим примером: как-то раз в лагере передо мной сидели два человека, оба решившие покончить с собой. Оба твердили стереотипную формулу, которую то и дело слышишь в лагере: «Мне больше нечего ждать от жизни». Нужно было попытаться произвести в них своего рода коперниканский переворот, чтобы они уже не спрашивали, ждать ли и что им ждать от жизни, а получили представление о том, что, наоборот, жизнь ожидает их, что каждого из них, да и вообще каждого, что-то или кто-то ждет — дело или человек. Действительно, очень скоро обнаружилось, что — вне зависимости от того, чего оба узника ожидали от жизни, — их в жизни ожидали вполне конкретные задачи. Выяснилось, что один из них издает серию книг по географии, но эта серия еще не завершена, а у второго за границей есть дочь, которая безумно любит его. Таким обра-

зом, одного ждало дело, другого — человек. Оба в равной мере получили тем самым подтверждение своей уникальности и незаменимости, которая может придать жизни безусловный смысл, невзирая на страдания. Первый был незаменим в своей научной деятельности, так же как второй — в любви своей дочери.

Американский военный психиатр Нардини [20], сообщивший о своих наблюдениях над американскими солдатами в японском плену, не упустил случая констатировать при этом, насколько шанс выжить в заключении зависел от отношения человека к жизни, от его духовной установки в конкретной ситуации. Если, в сущности, была лишь одна психотерапия, помогавшая людям выдержать заключение, то эта психотерапия была в определенном смысле предначертана. Она неизбежно сводилась к стремлению доказать человеку, от которого требовалось мобилизовать свою волю к выживанию, что это выживание — его долг, что в нем есть смысл. Однако задача врачевания души, которая в лагере выступала как задача врачебного спасения души, осложнялась в придачу ко всему тем, что люди, с которыми приходилось иметь дело, в среднем, как правило, не могли рассчитывать на выживание. Что можно сказать им? Но и здесь обнаруживалось, что в сознании каждого незримо присутствует кто-то, кого, может быть, уже давно нет в живых, но он все же каким-то образом присутствует здесь и сейчас как интимнейший собеседник, Ты. Для многих эго был первый, последний и вечный собеседник — Бог. Кто бы, однако, ни занимал это место высшей и последней инстанции, важен был лишь задаваемый себе вопрос: «Что он ждет от меня?» — что означало: «Какое отношение?» В конечном счете было важно именно отношение к страданию и смерти, с которым человек был готов страдать и умереть. Как известно, savoir mourir — comprendre mourir — это квинтэссенция любого философствования.

Человеку важно умереть своей смертью — «своей» в том смысле, который придавал этому высказыванию Рильке. Своей — значит, осмысленной, хотя и по-разному: ведь смысл смерти, точно так же, как и смысл жизни, у каждого свой, глубоко личный. Тем самым «наша» смерть задана нам, и мы несем ответственность по отношению к этой задаче так же, как и по отношению к задаче жизни. Ответственность — перед кем, перед какой инстанцией? Но кто мог бы ответить на этот вопрос другому?

Разве не решает в конечном счете каждый для себя этот последний вопрос? Какое имеет значение, если, например, один из соседей по бараку ощущал эту ответственность перед своей совестью, другой — перед своим богом и третий — перед человеком, который был далеко. Во всяком случае, каждый из них знал, что где-то есть кто-то, кого нельзя увидеть, но кто видит его, кто требует от него, чтобы он «был достоин своих мучений», как сказал однажды Достоевский, и кто ожидает, что он «умрет своей смертью». В лагере потерял силу афоризм: «Primum vivere, deinde philosophari», что означает примерно: сначала останься живым, а потом посмотрим, потом мы продолжим разговор. В лагере имело силу скорее утверждение прямо противоположное: «Primum philosophari — deinde mori» — ответь сам себе на вопрос о конечном смысле, и тогда можешь с высоко поднятой головой принять мученическую смерть.

«Обычно человек живет в царстве жизни; в концлагере же люди жили в царстве смерти. В царстве жизни можно уйти из жизни, совершив самоубийство; в концлагере можно было уйти только в духовную жизнь. Только те могли уйти из царства смерти, кто мог вести духовную жизнь,— пишет Коэн. — Если кто-то переставал ценить духовное, спасения не было, и ему приходил конец. Сильное влечение к жизни при отсутствии духовной жизни приводило лишь к самоубийству». «Многие авторы, — продолжает Коэн, — согласны в том, что огромное значение имеет, живет ли заключенный духовной жизнью в какой-либо форме» [5]. Коэн называет Каутски, де Винда, Кааса, Врийхофа и Блюма. Если заключенный обнаруживал, что он не может больше выносить реальность лагерной жизни, он находил в своей духовной жизни возможность выхода, которую трудно переоценить, — возможность ухода в духовную сферу, которую СС не в состоянии разрушить... Духовная жизнь заключенного укрепляла его, помогала ему адаптироваться и тем самым в существенной степени повышала его шансы выжить.

Чувствительные люди, с детства привыкшие к активному духовному существованию, переживали тяжелую внешнюю ситуацию лагерной жизни хоть и болезненно, но, несмотря на их относительно мягкий душевный нрав, она не оказывала такого разрушительного действия на их духовное бытие. Ведь для них как раз был открыт путь ухода из ужасающей действительности в царство духов-

ной свободы и внутреннего богатства. Только так можно понять тот парадокс, что иногда люди хрупкой телесной организации лучше переносили лагерную жизнь, чем физически сильные натуры. Я сам все время старался прибегать к средствам, позволявшим мне дистанцироваться от всего страдания, которое нас окружало. Я пытался объективировать его. Я вспоминаю, как однажды утром я шагал из лагеря на работу и чувствовал, что уже больше не в состоянии выносить голод, холод и боль в моих вздувшихся от голода и по этой причине засунутых в открытые ботинки, подмороженных и нарывающих ногах. Моя ситуация представлялась мне безотрадной и безнадежной. Тогда я представил себе, что я стою на кафедре в большом, красивом, теплом и светлом конференц-зале, собираюсь выступить перед заинтересованными слушателями с докладом под названием «Психотерапия в концентрационном лагере» и рассказываю как раз о том, что я в данный момент переживаю. С помощью этого приема мне удалось как-то подняться над ситуацией, над настоящим и над страданиями и увидеть их так, как будто они уже в прошлом, а я сам, со всеми моими страданиями, представляю собой объект научно-психологического исследования, которое я же и предпринимаю.

Если угодно, концлагерь был не чем иным, как микрокосмическим отражением мира людей вообще. Жизнь в концлагере раскрыла самые бездонные глубины человеческой души. Должно ли нас удивлять, что в этих глубинах вновь обнаружилось все человеческое? Человеческое, как оно е с т ь , — как сплав добра и зла! Трещина, которая проходит через всю человеческую природу, разделяя добро и зло, достигает и этих, самых глубоких, глубин и отчетливо видна как раз на фоне той бездны, которую представляет собой концлагерь.

Таким образом, жизнь в концентрационном лагере оказывается микрокосмом — «моделью», выражаясь словами Адлера, который описывает лагерную психологию в Терезиенштадте «вне резкого черно-белого противопоставления безвинных жертв и виновных преследователей», поскольку «едва ли найдется место, в котором ход истории был бы так спрессован. Лагерь в его становлении, проявлении и исчезновении содержит в себе, как в образце, в концентрированном виде всю сумму зла и страданий, которые во всех других местах существуют более распыленно и менее зримо, однако действуют столь же не-

шуточно. Ведь особенность лагеря состоит в том, что все ложное, опасное, глупое и низкое, что произрастает в человеке и человеческих институтах, смело выступает здесь в своей зловещей и неумолимой обнаженности. Здесь мы видим перед собой дьявольскую карикатуру на в принципе возможную, может быть, даже реально существующую систему управления, недостойное человека существование в псевдоколлективном омассовлении, в кабале или в рабстве».

Прошедшие годы, пожалуй, отрезвили нас. Вместе с тем они показали нам и то, что с человеческим в человеке нельзя не считаться, они научили нас тому, что все зависит от человека. В памяти о концлагере сохранился человек. *Я* хочу здесь упомянуть лишь одного из начальников того лагеря, в который я попал под конец и из которого был освобожден. Он был эсэсовцем. Когда лагерь был освобожден, стало известным то, о чем раньше знал лишь лагерный врач, сам из заключенных: этот человек из лагерного начальства выкладывал из своего кармана немалые деньги, чтобы доставать из аптеки в ближайшем населенном пункте медикаменты для заключенных! Староста же того же лагеря, сам тоже заключенный, был строже, чем все охранники-эсэсовцы, вместе взятые; он бил заключенных когда, где и как только мог, в то время как, например, начальник, про которого я говорил, насколько мне известно, ни разу не поднял руку на кого-нибудь из «своих» заключенных.

В этом проявлялся человек. Человек сохранился. В огне страданий, в котором он плавился, обнажилась его суть.

Если мы спросим себя о самом главном опыте, который дали нам концентрационные лагеря, эта жизнь в бездне, то из всего пережитого нами можно выделить такую квинтэссенцию: мы узнали человека, как может быть не знало его ни одно из предшествующих поколений. Что же такое человек? Это существо, постоянно *принимающее решения,* что оно такое. Это существо, которое изобрело газовые камеры, но это и существо, которое шло в эти газовые камеры с гордо поднятой головой и с молитвой на устах.

Литература

1. H. G. Adler. Theresienstadt 1941—1945. Tübingen, 1955.
— Die verheimlichte Wahrheit. Tübingen, 1958.
2. H. W. Bansi. Spätschäden nach Dystrophie (in der Sicht der interme-

dizinischen Gutachters). — In: Materia med. Nordmark 8, 1956, S. 319.
3. B. Bettelheim. Individual and Mass Behavior in Extreme Situations. — In: Abnorm. Psychol. Albany 38, 1943, p. 432.
4. J. Bok. De cliniek der hongerzietke (Diss.). Leiden 1949.
5. E. A. Cohen. Human Behavior in the Concentration Camp. London, 1954.
6. V. E. Frankl. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Wien, [1]1946, [2]1947.
— From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy. Boston, 1959.
— Psychohygienische Erfahrungen im Konzentrationslager. — In: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, hrsg. von V. E. Frankl, V. E. v. Gebsattel und J. H. Schultz. Bd. IV. München/Berlin, 1959, S. 735.
— Psychotherapie im Notstand — psychotherapeutische Erfahrungen im Konzentrationslager.— In: The Affective Contact. Internationaler Kongreß für Psychotherapie 1951. Amsterdam, 1952.
— Group Therapeutic Experiences in a Concentration Camp. — In: Group Psychotherapie 7, 1954, p. 81.
7. S. Freud. Gesammelte Werke. Vol 5 London, 1942.
8. G. M. Gilbert. The Psychology of Dictatorship. New York, 1950.
9. P. Helweg-Larsen, H. Hoffmeyer, J. Kieler, E. Hess-Thaysen, J. Hess-Thaysen, P. Thygesen und M. Hertel—Wulff. Famine Disease in German Concentration Camps etc. Kopenhagen, 1952.
10. K. Hermann. Atrophia cerebri. Acta psychiat. neurol. scand. Suppl. 74, 1951.
11. A. Hottinger, O. Gsell, E. Uehlinger, C. Salzmann und A. Labhart. Hungerkrankheit, Hungerödem, Hungertuberkulose. Basel, 1948.
12. K. Jaspers. Der philosophische Glaube. Zürich, 1948.
13. B. Kautsky. Teufel und Verdammte. Zürich, 1946.
14. K. Kolle. Die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung in psychiatrischer Sicht. — In: Nervenarzt 29, 1958, S. 148.
15. V. A. Kral. Psychiatric Observations under Severe Chronic Stress. — In: Amer. J. Psychiat. 108, 1951, p. 185.
16. M. Lamy, M. Lomotte und S. Lamotte-Barillon. Etudes et Réflexions sur les Troubles Constantés dans les Etats de Dénutrition. — In: Presse méd. 54, 1946, p. 510.
17. Lazarsfeld und H. Zeisel. Die Arbeitslosen von Marienthal. Leipzig, 1933.
18. Z. Lederer. Ghetto Theresienstadt. London, 1953.
19. M. Michel. Gesundheitsschäden durch Verfolgung und Gefangenschaft und ihre Spätfolgen. Frankfurt, 1955.
20. J. E. Nardini. Survival Factors in American Prisoners of War of the Japanese. — In: Amer. J. Psychiat. 109, 1952, p. 242.
21. H. Rosencher, Medicine in Dachau. — In: Brit. med. J., 1946, 2, p. 953.
22. A. L. Vischer. Die Stacheldrahtkrankheit. Zürich, 1918.
23. P. M. van Wulfften-Palthe, Neuropsychiatrie Experiences in Japanese Internment Camps in Java. — In: Docum. Neerl. Indones. Morb. Trop. 2, 1950, p. 135—140.
24. E. de Wind. Confrontatie met de dood. — In: Folia psychiat. neerl. 6, 1949, p. 1—7.

Общий экзистенциальный анализ

Задача традиционной психотерапии — проявить в сознании глубинные явления душевной жизни. В противоположность этому логотерапия стремится обратить сознание к подлинно духовным сущностям. Логотерапия как практика экзистенциального анализа призвана в первую очередь привести человека к осознанию собственной ответственности — так как осознание ответственности является основой основ человеческого существования. Поскольку быть человеком — это быть осознающим и ответственным, экзистенциальный анализ — это психотерапия, основанная на принципе осознания ответственности.

1. О смысле жизни

Понятие ответственности включает в себя представление о долге, обязательстве. Человеческий долг, однако, может быть понят только в контексте категории «смысла» — специфического смысла человеческой жизни. Вопрос о смысле представляет первостепенный интерес для врача, когда он сталкивается с психическим больным, которого терзают душевные конфликты. Однако не врач поднимает этот вопрос — его ставит перед ним сам пациент.

В явном или неявном виде этот вопрос присущ сам*о*й природе человека. Сомнения в смысле жизни, таким образом, никогда нельзя рассматривать как проявления психической патологии; эти сомнения в значительно большей степени отражают истинно человеческие переживания, они являются признаком самого человечного в человеке. Так, вполне возможно представить себе высокоорганизованных животных даже среди насекомых — скажем, пчел или муравьев, — которые во многом превзошли человека по части организации своих сообществ. Но невозможно представить, чтобы подобные создания задумывались о смысле собственного существования, сомневаясь, таким

образом, в нем. Только человеку дано обнаружить проблематичность своего существования и ощутить всю неоднозначность бытия. Эта способность сомневаться в значимости собственного существования значительно больше выделяет человека среди животных, чем такие его достижения, как прямохождение, речь или понятийное мышление.

Проблема смысла жизни в своем предельном варианте может буквально завладеть человеком. Она становится особенно насущной, например, в подростковом возрасте, когда взрослеющие молодые люди в своих духовных исканиях вдруг обнаруживают всю неоднозначность человеческого существования. Как-то преподаватель естественных наук в средней школе объяснял старшеклассникам, что жизнь любого организма, в том числе и человека, в конечном счете есть не что иное, как процесс окисления и сгорания. Неожиданно один из его учеников вскочил и бросил учителю полный волнения вопрос: «Если это так, то в чем же тогда смысл жизни?» Этот юноша уже ясно осознал ту истину, что человек существует в иной плоскости бытия, чем, скажем, свеча, которая стоит на столе и сгорает, пока не угаснет совсем. Существование свечи (Хайдеггер сказал бы: «Vorhanden — Sein») можно объяснить как процесс сгорания. Человеку же присуща принципиально иная форма бытия. Человеческое существование принимает форму исторического бытия, которое — в отличие от жизни животных — всегда включено в историческое пространство («структурированное» пространство, по Л. Бинсвангеру) и неотделимо от системы законов и отношений, лежащих в основе этого пространства. И этой системой отношений всегда управляет смысл, хотя он может быть и не выраженным явно, а возможно, совсем не поддаваться выражению. Жизнедеятельность муравейника можно считать целенаправленной, но никак не осмысленной. А где отсутствует смысл, исторический процесс невозможен. Муравьиное «сообщество» не имеет истории.

Эрвин Штраус в книге «Случай и событие» показал, что действительность человеческой жизни (то, что он называет становящейся действительностью) невозможно понять в отрыве от исторического временного контекста. Особенно справедливо это в случае невроза, когда человек сам искажает эту действительность. Одним из способов такого искажения является попытка убежать от исходно

человеческой формы бытия. Штраус называет такую попытку «существованием текущего момента», имея в виду полный отказ от какой-либо направленности в жизни, другими словами — поведение, которое не управляется ни опорой на прошлое, ни устремленностью в будущее, а связано только с «чистым» внеисторическим настоящим. Так, многие невротические больные говорят, что они предпочли бы жить «вдали от борьбы за существование», где-нибудь на уединенном солнечном острове, в праздности и безделии. Такое может подойти лишь животным, но никак не человеку. Только такому больному в глубоком забытьи может показаться приемлемым и в конечном счете достойным человека жить, подобно Дионису, в стороне от всего происходящего. «Нормальный» человек (и в смысле «средний», и в смысле «соответствующий этическим нормам») только иногда может позволить себе отключиться от всего, кроме переживаемого момента, и то лишь до некоторой степени.

Время и ситуация для этого — дело сознательного выбора. Можно, например, «взять отпуск» от своих повседневных обязательств и сознательно искать забытья в алкоголе. В период таких произвольно и искусственно вызванных приступов неподконтрольности человек время от времени сознательно сбрасывает с себя бремя своей действительной ответственности. Но по сути и в конечном счете человек, по крайней мере человек западной цивилизации, постоянно подвержен диктату ценностей, которые он должен творчески претворять в жизнь. Это не значит, что он не может направить свой творческий потенциал на то, чтобы забыться в опьянении и утопить собственное чувство ответственности. Никто из нас не гарантирован от этой опасности, которую Шелер характеризовал как такую увлеченность средствами осуществления ценностей, при которой забывается конечная цель — сами эти ценности. Сюда же следует добавить огромное множество тех, кто, напряженно работая в течение всей недели, в воскресенье оказывается охваченным ощущением пустоты и бессодержательности собственной жизни, — день, свободный от дел, заставляет их осознать это ощущение. Такие люди, жертвы «невроза выходного дня», напиваются, с тем чтобы спастись от ужаса внутренней пустоты.

Хотя вопросы о смысле жизни наиболее часты и особенно насущны в юности, они могут возникать и в более

зрелом возрасте — например, в результате глубокого душевного потрясения. И так же, как озабоченность подростка этим вопросом никак не является болезненным симптомом, душевные страдания и кризисы взрослого, уже сложившегося человека, бьющегося в поисках содержания собственной жизни, не имеют ничего общего с патологией. Логотерапия и экзистенциальный анализ пытаются бороться главным образом с теми душевными расстройствами, которые не относятся к разряду болезней в клиническом смысле, поскольку основное предназначение нашей «психотерапии в духовном смысле» — справляться с теми страданиями, которые вызваны философскими проблемами, поставленными перед человеком жизнью. Однако даже при наличии клинических симптомов некоторых нарушений логотерапия может помочь больному, поскольку она способна дать ему ту прочную душевную опору, в которой нормальный человек не так и нуждается, но которая крайне необходима человеку душевно незащищенному — чтобы компенсировать эту незащищенность. Ни в коем случае духовные проблемы человека нельзя описывать как «симптомы». В любом случае они являются «достоинством» (пользуясь противопоставлением Освальда Шварца), выражающим уровень осмысленности, достигнутый пациентом, или тот ее уровень, которого он с нашей помощью должен достичь. Особенно это относится к тем, кто утратил душевное равновесие не в силу внутренних причин (типа невроза), а под воздействием чисто внешних факторов. Среди таких людей стоит выделить тех, кто, скажем, потерял любимого человека, которому посвятил всю свою жизнь, и теперь мучается вопросом о том, имеет ли смысл его собственная дальнейшая жизнь. Человек, чья вера в осмысленность собственного существования подорвана таким кризисом, вызывает особую жалость. Он утрачивает тот духовный стержень, который может быть возрожден только безгранично жизнеутверждающим мировоззрением. Не имея такого стержня (который не обязательно должен быть ясно осознан и определенно сформулирован, чтобы выполнять свою функцию), человек оказывается не в состоянии в трудные периоды жизни собрать свои силы, чтобы противостоять ударам судьбы.

Насколько решающей является жизнеутверждающая установка и насколько она органична биологической природе человека, можно показать на следующем примере.

Широкомасштабное статистическое исследование долгожительства показало, что все долгожители придерживались спокойной и уверенной жизнеутверждающей позиции. Философская позиция человека не может не проявиться рано или поздно. Например, меланхоликам, хоть они и пытаются скрыть свое принципиальное отрицание жизни, это никогда полностью не удается. Их затаенную тоску легко обнаружить, располагая правильным методом психиатрического исследования. Если мы подозреваем, что меланхолик только притворяется, что он свободен от побуждения совершить самоубийство, это совсем не трудно проверить, например, с помощью следующей процедуры.

Сначала мы спрашиваем пациента, думает ли он о самоубийстве и вынашивает ли он все еще желание покончить с жизнью, которое он выражал в прошлом. Он всегда ответит на этот вопрос отрицательно — и отрицание это будет тем более упорным, чем больше он притворяется. Затем мы задаем ему вопрос, ответ на который позволяет судить, действительно ли он избавляется от своей депрессии или только старается скрыть ее. Мы спрашиваем (как бы жестоко ни прозвучал этот вопрос), почему он не думает (или уже больше не думает) о самоубийстве. Меланхолик, который в действительности не имеет суицидных намерений или который преодолел их, ответит без колебаний, что он должен думать о своей семье или о работе, или что-то в этом роде. Однако тот, кто пытается обмануть врача, тут же смутится. Он растеряется, не находя аргументов в поддержку своего «фальшивого» утверждения жизни. Как правило, такой пациент попытается сменить тему разговора и выразит свое неприкрытое требование выпустить его из лечебницы. Люди психологически неспособны придумывать ложные доводы в пользу жизни вообще и в пользу продолжения собственной жизни в частности, когда мысли о самоубийстве овладевают ими все больше и больше. Если бы такие доводы действительно имелись, они были бы всегда наготове и в этом случае пациентами уже не управляли бы побуждения к самоубийству.

* * *

К вопросу о смысле жизни можно подойти поразному. Прежде всего оставим в стороне проблему смысла и замысла мира в целом, так же как и переживаемую

6—1046

нами растерянность перед судьбой, наше сопротивление испытаниям, которые выпадают на нашу долю, поскольку положительные ответы на эти вопросы относятся к области религии. Для человека религиозного, который верит в Провидение, подобного вопроса может не существовать вовсе. Для остальной части человечества в первую очередь необходимо сформулировать этот вопрос подходящим образом. Прежде всего мы должны определить, допустимо ли задаваться вопросом о смысле целого, имеет ли смысл сам этот вопрос.

Действительно, мы должны ограничить себя более конкретным и частным вопросом. Мы не можем начать выяснять «замысел» вселенной. Замысел всегда трансцендентен — в той мере, в какой он всегда является внешним по отношению ко всему, что этим замыслом «обладает». Таким образом, мы в лучшем случае можем постичь смысл вселенной в форме сверхсмысла, подразумевая под этим, что смысл целого остается непонятным и лежит за пределами постижимого. Такое понятие смысла схоже с кантианским постулатом причинности — наш разум требует ее существования, хотя и не способен ее постичь.

В свое время Паскаль заметил, что ветвь никогда не может постичь смысла всего дерева. Современная биология показала, что всякое живое существо замкнуто в своем специфическом окружении и практически не способно вырваться за его пределы. И хотя человек занимает исключительное положение, хотя он может быть необычайно восприимчив к миру и весь мир может выступать его окружением, все же кто может поручиться, что за пределами этого мира не существует какого-нибудь сверхмира? Возможно, подобно животному, которое едва ли способно выбраться из своей ниши, для того чтобы понять высший мир человека, сам человек едва ли способен постичь сверхмир, хотя он может приблизиться к нему, например, в религии или в отдельные моменты озарения. Домашнему животному неведомы цели, ради которых человек его приручает. Так откуда же и человеку знать, какова «конечная» цель его жизни, каков «сверхсмысл» вселенной? Мы не можем согласиться с утверждением Н. Гартмана о том, что свобода и ответственность человека противопоставлены целесообразности, которая скрыта от него, но от которой он зависит. Гартман сам признает, что свобода человека — это «свобода, несмотря на зависимость», поскольку свобода разума человека под-

нимается над законами, управляющими природой, и действует на своем собственном, более высоком уровне бытия, который автономен, несмотря на его зависимость от нижних уровней бытия. С нашей точки зрения, аналогичные взаимоотношения между областью человеческой свободы и областью, высшей по отношению к человеку, вполне допустимы, так что человек обладает свободой воли, несмотря на участь, уготованную ему Провидением,— точно так же, как домашнее животное живет своими инстинктами, даже когда служит человеку. Ведь и человек использует сами эти инстинкты для своих собственных целей.

Таким образом, мы рассматриваем отношение человеческого мира к сверхмиру как аналогичное отношению «окружающей среды» животного (Экскюль) к «окружающей среде» человека *. Шлейх очень убедительно и красиво выразил эти взаимоотношения словами: «Бог сел за орган возможностей и сотворил мир. Бедные создания, коими являемся мы, люди, могут лишь слышать глас человечий. Если он так прекрасен, можно себе представить великолепие Самого!»

Очевидно, что вера в сверхсмысл — как в метафизической концепции, так и в религиозном смысле Провидения — имеет огромное психотерапевтическое и психогигиеническое значение. Подобно истинной вере, основанной на внутренней силе, такая вера делает человека гораздо более жизнеспособным. Для такой веры в конечном счете нет ничего бессмысленного. Ничто не возникает «напрасно», «ни одно действие не остается необъясненным» (по Вильдгансу). Получается, что в мире проявляется нечто подобное закону сохранения духовной энергии. Ни одна великая мысль не может пропасть, даже если она так и не дошла до людей, даже если она была «унесена в могилу». Согласно этому закону, ни одна драма или трагедия внутренней жизни человека никогда не проходила впустую, даже если они разыгрывались втайне, не отмеченные, не прославленные ни одним романистом. «Роман», прожитый каждым индивидом, остается несравнимо более грандиозным произведением, чем любое из когда-

* Взаимоотношения между (узким) миром животного и (более широким) миром человека, а также между миром человека и (всеобъемлющим) сверхмиром соответствуют, таким образом, так называемому «золотому сечению».

либо написанных на бумаге. Каждый из нас так или иначе осознает, что содержание его жизни где-то сохраняется и оберегается. Таким образом, время, сменяющие друг друга годы не могут повлиять на смысл и ценность нашей жизни. Прошедшее — это тоже вид бытия, и, быть может, самый надежный. С этой точки зрения все продуктивные действия в жизни человека могут представлять собой «спасение» возможностей путем их реализации. Хотя эти возможности уже в прошлом, они хранятся там навсегда в безопасности, и время не властно более над ними *.

* Прошедшего не вернуть. Неуязвимо и незыблемо то, что уже произошло. Уходящее время поэтому является не только вором, но и стражем. Любая философия, которая подразумевает преходящий характер существования, совсем не обязательно должна быть пессимистичной. Выражаясь образно, мы могли бы сказать: пессимист напоминает человека, который со страхом и печалью наблюдает, как настенный календарь, от которого он ежедневно отрывает по листку, становится тоньше и тоньше с каждым днем. С другой стороны, человек, который воспринимает жизнь так, как описывалось выше, похож на человека, который отрывает каждый последующий лист календаря и аккуратно складывает его с ранее оторванными листками, предварительно набросав несколько слов на обороте. Он может с гордостью и радостью размышлять о богатстве, содержащемся в этих записях, о всей полноте прожитой им жизни. Какое значение будет иметь для него то, что он замечает надвигающуюся старость? Есть ли у него причины завидовать молодым людям, которых он видит, или страдать ностальгией по своей собственной молодости? Почему он должен завидовать молодому человеку? Из-за *возможностей,* которые есть у молодого человека, из-за будущего, которое того ждет? «Нет, спасибо, — подумает он. — У меня в прошлом вместо возможностей есть реальные свершения не только реально проделанная работа, любовь, которую я испытал, но и страдания, которые я перенес. Вот то, чем я больше всего горжусь — хотя это и не может вызвать зависти». Все, что было хорошего и прекрасного в прошлом, благополучно там сохраняется. С другой стороны, пока остается жизнь, всю вину и все зло еще можно исправить (Шелер, Видергебурт и Рюэ). Жизнь подобна не законченному фильму (как, скажем, в теории относительности мировой процесс представляет собой единство четырех измерений) или уже снятому фильму, который просто прокручивается в данный момент. Скорее фильм этого мира только-только «снимается». Это означает, не больше и не меньше, что прошлое — к счастью — незыблемо, в то время как будущее — к счастью — еще предстоит сформировать; то есть оно находится в распоряжении человека и под его ответственностью.

Но что есть ответственность? Ответственность — это то, перед чем нас ставит жизнь и чего мы стараемся избежать. Как гласит народная мудрость, в человеке всегда найдутся силы, противодействующие его естественному чувству ответственности, которые пытаются освободить человека от нее. Поистине сказать, ответственность чем-то напоминает пропасть. Чем дальше и основательнее мы ее изучаем, тем более потрясает нас ее глубина — вплоть до того, что от нее начинает кружиться голова. Поскольку, как только мы начинаем задумываться о сущности че-

Выше мы уже рассматривали вопрос о смысле применительно ко всеобщему смыслу вселенной. Теперь мы рассмотрим ряд случаев, когда пациенты ищут ответа на вопрос о смысле собственной, частной жизни. Для многих пациентов характерна искаженная постановка этого вопроса, которая неизбежно приводит их к этическому нигилизму. Больной, как правило, будет категорически утверждать, что смысл жизни состоит в удовольствии. Защищая свою точку зрения, он выдвинет как неоспоримое открытие, что всей жизнедеятельностью человека управляет стремление к счастью, что все психические процессы детерминированы исключительно принципом удовольствия. Представления о доминирующей роли принципа удовольствия во всей душевной жизни составляют, как известно, один из основных догматов психоанализа; принцип реальности фактически не противопоставляется принципу удовольствия, а является лишь его расширением и служит его целям.

Так вот, с нашей точки зрения, принцип удовольствия является искусственной психологической конструкцией. Удовольствие — это не цель наших стремлений, а следствие их удовлетворения. В свое время это отмечал еще Кант. Также и Шелер, обсуждая гедонистическую этику (эвдемонизм), заметил, что удовольствие не вырисовывается перед нами в качестве цели нравственного действия; скорее напротив — нравственное действие влечет удовольствие за собой. Теория, основанная на принципе удовольствия, упускает из виду важное качество всей психической деятельности — интенциональность. И вообще люди желают не удовольствия как такового, они просто хотят того, что хотят. Человеческому желанию может со-

---

ловеческой ответственности, мы не можем не содрогнуться, ибо в ней есть что-то пугающее и — в то же самое время — что-то величественное. Страшно осознавать, что в любой данный момент мы несем ответственность за все, что за ним последует; что каждое решение — от мельчайшего до самого крупного — это решение навеки; что каждый раз мы либо реализуем, либо упускаем возможность, имеющуюся только на данный конкретный момент. Каждый момент содержит в себе тысячи возможностей, но мы можем выбрать только одну из них; тем самым все остальные возможности отвергаются, обрекаются на небытие, и это тоже навечно. Но разве не прекрасно осознавать, что наше будущее, а вместе с ним и будущее всех и всего, что нас окружает, зависит — хотя бы и в малой степени — от того, какое решение мы принимаем в данный момент? То, что мы реализуем этим решением, что мы тем самым приносим в мир, таким образом сохраняется; претворив его в жизнь, мы не даем ему исчезнуть бесследно.

ответствовать любое множество целей — самого различного вида, — тогда как удовольствие всегда выступает в одной и той же форме, независимо от того, каким способом оно *доставлено* — нравственным или безнравственным. Отсюда очевидно, что принятие принципа удовольствия привело бы — в этическом плане — к выравниванию всех потенциальных человеческих целей. И стало бы невозможным отличить одно действие от другого, поскольку все они преследовали бы одну и ту же цель. При таком подходе можно было бы сказать, что некая сумма денег, потраченная на собственное пропитание, или та же сумма, розданная в виде милостыни, послужила одной и той же цели: в каждом из этих случаев человек потратил деньги, чтобы избавиться от своих неприятных чувств.

Стоит определить поведение таким образом — и вы обесцените в человеке любой его истинно нравственный порыв. В действительности чувство симпатии нравственно уже само по себе, даже до того, как оно воплотится в действие, имеющее якобы лишь негативный смысл — ликвидацию неудовольствия. Одна и та же ситуация может вызвать сочувствие у одного и возбудить злорадство садиста у другого, кто радуется чужому несчастью и переживает таким образом выраженное удовольствие. Если было бы справедливо, например, что мы читаем хорошую книгу только ради удовольствия, которое мы испытываем во время чтения, мы с таким же успехом могли бы потратить деньги на хорошее пирожное. В действительности наша жизнь почти не имеет дела с удовольствием или неудовольствием. Для зрителя в театре не так важно, что он смотрит — комедию или трагедию; что привлекает его — так это содержание и собственная, истинная ценность пьесы. Конечно, никто не будет утверждать, что отрицательные эмоциональные переживания, которые овладевают зрителями, увлеченными трагическими событиями на сцене, составляют действительную цель посещения ими театра. В этом случае всех театралов можно было бы считать замаскированными мазохистами.

Однако несостоятельность утверждения о том, что удовольствие является конечной целью всех (а не только некоторых отдельных) устремлений, убедительно подтверждается и логическим анализом «от противного». Если было бы верно, к примеру, что Наполеон проводил свои военные кампании только для того, чтобы испытать удовольствие от победы (подобные чувства прос-

той солдат мог бы испытать, набив брюхо, напившись допьяна или предавшись разврату), тогда должно быть справедливо и обратное: „конечной целью" последних, гибельных для Наполеона сражений, „предельным замыслом" его поражений могли быть только отрицательные переживания, сопровождающие эти поражения, — так же как чувство удовольствия вызывалось победами.

Если весь смысл жизни свести к удовольствию, в конечном итоге мы неизбежно придем к тому, что жизнь покажется нам лишенной смысла. Удовольствие никак не может придать жизни смысл. Ибо что такое удовольствие? Состояние. Материалист — а гедонизм обычно связывается с материализмом — сказал бы даже, что удовольствие есть не что иное, как состояние клеток мозга. И разве стоит жить, чувствовать, страдать и вершить дела ради того лишь, чтобы вызвать такое состояние? Предположим, что человека, приговоренного к смерти, просят за несколько часов до казни выбрать меню для своей последней трапезы. Вероятнее всего, он ответит: имеет ли смысл перед лицом смерти ублажать себя вкусовыми ощущениями? Коль скоро организм превратится в труп через каких-нибудь два часа, не все ли равно, будет он иметь или нет еще одну возможность пережить то состояние мозговых клеток, которое называется удовольствием? Так и вся жизнь постоянно сталкивается со смертью, которая неизбежно перечеркивает этот элемент удовольствия. Любому несчастному, для которого вся жизнь сводится к погоне за удовольствием, пришлось бы усомниться в каждом моменте такой жизни, будь он хоть сколько-нибудь последователен. Он оказался бы в том же состоянии духа, что и один из моих пациентов, госпитализированный после суицидной попытки. Этот больной описывал мне пережитое им следующим образом. Чтобы осуществить свой план самоубийства, ему нужно было попасть на окраину города. Трамваи уже не ходили, и поэтому он решил взять такси. «Затем я передумал, — рассказывал он, — с чего это я должен тратиться на такси? И тут же я не смог удержаться от улыбки над собственным желанием сэкономить несколько марок перед самой смертью».

Сама жизнь приучает большинство из нас к тому, что «мы на этом свете не для того, чтобы наслаждаться». Для тех же, кто еще не выучил этого урока, будут поучительны данные одного русского психолога-экспериментатора, который показал, что в среднем нормальный человек ежед-

невно переживает несравнимо больше отрицательных эмоций (неудовольствия), чем положительных (удовольствия). Простой пример убеждает, насколько неудовлетворителен принцип удовольствия — как в теории, так и на практике. Если мы спросим человека, почему он не делает того, что, по нашему мнению, стоило бы делать, а он отказывается просто потому, что ему не хочется этого делать, так как это не доставит ему удовольствия, то такой ответ нам покажется явно неудовлетворительным. Очевидно, что подобный ответ недостаточен из-за того, что мы никогда не рассматриваем удовольствие или неудовольствие в качестве аргумента за или против того или иного действия.

Принцип удовольствия не смог бы составить приемлемой моральной максимы даже в том виде, в котором его утверждал Фрейд в своей работе «По ту сторону принципа удовольствия», а именно как производной от общей тенденции органической жизни возвращаться к состоянию покоя мира неорганического. Фрейд полагал, что может доказан, сходство всех видов стремлений к удовольствию и того, что он называл инстинктом смерти. По нашему мнению, вполне возможно, что все эти первичные психологические и биологические тенденции могли бы быть сведены к еще более универсальному принципу редукции напряжения, согласно которому любой фрагмент бытия развивается в сторону снижения заключенного в нем напряжения. Аналогичный закон признается в физике, в теории энтропии, описывающей движение мира к финальному состоянию полной неопределенности. Нирвану, например, можно было бы считать психологическим коррелятом энтропии; редукцию всей психической напряженности путем освобождения от отрицательных переживаний в таком случае можно было бы рассматривать как микрокосмический эквивалент макрокосмической энтропии. Другими словами, нирвану можно определить как «энтропию, видимую изнутри». Однако принцип редукции напряжения сам но себе противоречил бы принципу идентичности, согласно которому все сущее стремится сохранить свою неповторимость, индивидуальность, отличимость от всего другого. Само существование такого противопоставления наводит на мысль, что столь универсальные принципы и столь всеобщие законы в нравственном смысле заведут нас в тупик, поскольку эти явления практически не оказывают влияния на наш субъективный мир и мораль-

ное поведение. Что заставляет нас отождествлять себя с этими принципами и тенденциями? В какой мере наша нравственность должна принимать эти принципы, даже если мы обнаружим их в собственной душевной жизни? С равной вероятностью мы могли бы занять такую позицию, в которой наша нравственная задача будет заключаться в противостоянии власти подобных сил.

По сути, наше образование, в значительной степени основанное на материализме, сформировало в нас преувеличенное почтение к открытиям и законам так называемых точных наук. Мы безоговорочно принимаем картину мира, построенную в физике. Но насколько, к примеру, реальна для нас энтропия, которой пугают нас физики, — насколько реальна эта всеобщая обреченность, эта вселенская катастрофа, предсказанная физикой и в свете которой все наши усилия и усилия наших потомков оказываются сведенными к нулю? Неужели из нашего внутреннего опыта, из нашей повседневной жизни, далекой от всяких теорий, мы не знаем, что естественное очарование, которое вызывают в нас великолепные краски заката, в каком-то смысле более реально, чем, скажем, астрономические расчеты того момента времени, когда Земля столкнется с Солнцем? Может ли быть что-либо дано нам более непосредственно, чем наш собственный личный опыт, наше глубокое чувство собственной человечности и ответственности? «Самое определенное знание — это сознание» [1], — замечено кем-то. И никакая теория о физиологической природе жизни, ни утверждении о том, что удовольствие есть строго организованный «танец» молекул, атомов или электронов внутри серого вещества нашего мозга, никогда не были столь убедительны и неопровержимы, как эта простая мысль. Точно так же человек, испытывающий высшие эстетические эмоции или счастье разделенной любви, ни на минуту не сомневается в том, что жизнь его имеет смысл.

Однако радость может сделать жизнь осмысленной, только если она сама имеет смысл. Смысл радости не может заключаться в ней самой. В действительности этот смысл лежит за пределами — поскольку радость всегда направлена на какой-нибудь объект. Шелер убедительно показал, что радость является направленной эмоцией — в

---

[1] Здесь очевидна игра слов: "The most certain science is conscience". — *Прим. перев.*

отличие от просто удовольствия, которое он считает ненаправленной эмоцией и относит к классу так называемых «эмоций состояния». Удовольствие, таким образом,— это эмоциональное состояние. Здесь мы снова возвращаемся к Эрвину Штраусу и его представлениям о «сиюминутном» модусе жизни. В этом модусе человек остается в условном состоянии удовольствия (скажем, в опьянении), не достигая мира предметов, который в этом случае выступал бы миром ценностей. Индивид ощущает истинную радость только тогда, когда эмоции выступают как ценности. Этим объясняется, почему радость никогда не может быть самоцелью — радость саму по себе невозможно преследовать как цель. Как удачно эта мысль выражена в максиме Кьеркегора: «Дверь к счастью открывается наружу». И тот, кто, пытаясь открыть эту дверь, толкает ее вперед, только еще плотнее закрывает ее! Человек, который отчаянно рвется к ощущению счастья, таким образом, отрезает себе к нему дорогу. В конце концов оказывается, что никакое стремление к счастью само по себе не может быть ни основным принципом, ни предельной целью человеческой жизни.

* * *

Ценность, на которую направлено действие, трансцендентна по отношению к самому этому действию. Она выходит за его рамки, подобно тому как предмет познавательного действия находится за пределами данного когнитивного акта (в узком смысле этого слова). Из феноменологии хорошо известно, что надситуативные качества предмета намеренного действия всегда присутствуют в содержании этого действия. Если я вижу горящую лампу, факт ее существования в пространстве и во времени есть нечто данное, независимое от моего восприятия, даже если я закрою глаза или повернусь к этой лампе спиной. В моем восприятии предмета как чего-то реально существующего подразумевается, что я признаю его реальность независимо от моего или чьего-либо восприятия. То же самое верно и в отношении предметов ценностного восприятия. Как только я постигаю какую-либо ценность, я автоматически осознаю, что эта ценность существует сама но себе, независимо от того, принимаю я ее или нет.

Рассмотрим конкретный пример. Предположим, некто замечает, что кажущаяся эстетическая привлекательность

его эротического партнера существует для него только до тех пор, пока он находится в состоянии сексуального возбуждения. Он обнаруживает, что по мере ослабления этого чувства эстетические ценности и видимая красота как-то исчезают. Из этого он делает вывод, что привлекательности его партнера как таковой в действительности не существует — она является просто результатом искаженного чувственностью восприятия; что она поэтому представляет собой не объективную, а скорее относительную ценность, которая зависит от специфического состояния его организма и подчиняется его собственным внутренним инстинктам.

Но такой вывод несправедлив. Определенное субъективное состояние, несомненно, является необходимым условием для того, чтобы те или иные ценности стали в принципе видимыми; несомненно, чтобы осознать эти ценности, человеку требуется, как в описанном выше случае, особая специфическая чувствительность. Но это ни в коей мере не опровергает объективность ценностей, а скорее подразумевает их. Как этические, так и эстетические ценности подобны предметам восприятия — в том смысле, что для их постижения требуются соответствующие действия; и в то же время эти действия обнаруживают несводимость всех этих предметов к тем действиям, которыми они вы явлены, что и подтверждает их объективность. Все это, однако, не противоречит уже отмеченному факту, что наши ценности, равно как и мировоззренческая позиция, позволяют нам видеть в каждом конкретном случае лишь фрагмент реальности. Другими словами, то, что мы видим, ограничено нашим собственным индивидуальным углом зрения. Возможно, мы недооцениваем всеобщность закономерности, согласно которой человеческая ответственность проявляется только в конкретной жизненной задаче. Объективные ценности становятся конкретными обязанностями, «отливаются» в форму ежедневных требований и индивидуально-личных жизненных задач. Ценности, лежащие в основе этих задач, могут быть достигнуты, очевидно, только через их решение. Вполне возможно, что каждое конкретное обязательство является некоторой частью чего-то целого, никогда не видимого для индивида, который всегда ограничен углом зрения своих каждодневных обязательств.

Каждая человеческая личность представляет собой нечто уникальное, каждая жизненная ситуация возникает

лишь однажды. Конкретная задача любого человека всегда связана с его уникальностью и неповторимостью. Таким образом, в любой заданный момент каждый может иметь лишь одну-единственную задачу. Мир ценностей поэтому видится под углом зрения отдельной личности, а для каждой данной ситуации существует один-единственный подходящий взгляд. Соответственно абсолютно верное представление о чем-либо существует не вопреки относительности индивидуальных точек зрения, а благодаря им.

Мы предприняли поэтому попытку противопоставить скептицизму, который так часто выражают наши пациенты, контраргументы, необходимые для смягчения остроты нравственного нигилизма. Но нередко, помимо этого, становится необходимым раскрывать все богатство мира ценностей, пояснять, сколь широки его границы. Ведь несмотря на нашу концепцию особой жизненной задачи, люди должны быть готовы к переменам. Иногда случается так, что какая-нибудь задача никак не дается человеку, в то время как в качестве альтернативы появляется другая, со своим специфическим множеством ценностей. Человек должен вырабатывать в себе гибкость, чтобы суметь переключиться на другую ценностную группу, если она, и только она, способна предоставить ему возможность реализации ценностей. Жизнь требует от человека духовной гибкости, с тем чтобы он мог регулировать свои усилия сообразно с возможностями, которые она ему предоставляет.

Как часто кто-нибудь из наших пациентов сетует на свою жизнь, которая, по его словам, бессмысленна, коль скоро его деятельность не имеет никакой высокой цели. Именно здесь мы должны спорить с ним, показывая, что положение, занимаемое человеком, его профессия абсолютно ничего не значат. Решающим является то, как он работает, соответствует ли он месту, на котором оказался. Не имеет значения радиус его деятельности, важно лишь, справляется ли он с кругом своих обязанностей. Обыкновенный человек, действительно справляющийся с конкретными задачами, которые ставит перед ним его положение в обществе и в семье, несмотря на свою «маленькую» жизнь, более «велик», чем «великий» государственный деятель, который способен вершить судьбы миллионов росчерком пера, но чьи безнравственные решения могут нести в себе непоправимое зло. Любой беспри-

страстный судья оценит такую «маленькую» жизнь выше, чем, к примеру, существование хирурга, которому вверены жизни многих и многих больных, но который делает свое в высшей степени нелегкое дело слабо, отдавая при этом себе отчет в той огромной ответственности, что на него возложена.

Ценности, которые реализуются в продуктивных творческих действиях, мы будем называть «созидательными». Помимо созидательных, существуют ценности, реализуемые в переживаниях, — это «ценности переживания». Они проявляются в нашей чувствительности к явлениям окружающего мира — например, в благоговении перед красотой природы или произведений искусства. Нельзя недооценивать всей полноты смысла, которую приобретает наша жизнь благодаря этим ценностям. Наивысший смысл каждого данного момента человеческого существования определяется просто интенсивностью его переживания и не зависит от какого бы то ни было действия. Для тех, кто сомневается в этом, рассмотрим следующую ситуацию. Представьте себе истинного ценителя музыки, сидящего в концертном зале и поглощенного благородным звучанием любимой симфонии. Он охвачен таким же эмоциональным трепетом, какой испытываем мы перед лицом чистейшей красоты. Попробуем теперь спросить его в этот самый момент, имеет ли смысл его жизнь. И он обязательно ответит, что действительно стоило жить — хотя бы ради того, чтобы испытать подобный момент духовного экстаза. Ибо даже несмотря на то, что речь идет об одном-единственном моменте, величие жизни может быть измерено величием момента: ведь высота горной гряды определяется не высотой какой-нибудь долины, а величиной высочайшей вершины. Так же и жизненные пики определяют осмысленность всей жизни, и единичное событие может задним числом наполнить смыслом предшествующее существование. Спросите альпиниста, наблюдавшего горный закат и ощутившего это великолепие природы до «мурашек по коже», — спросите его, сможет ли он когда-нибудь после этих переживаний ощутить такую полноту и осмысленность своей жизни...

Можно также определить и третью возможную категорию ценностей — поскольку жизнь остается в основе своей осмысленной, даже когда она бесплодна в созидательном смысле и небогата переживаниями. Эта третья группа ценностей заключается в отношении человека

к факторам, ограничивающим его жизнь. Именно реакция человека на ограничения его возможностей открывает для него принципиально новый тип ценностей, которые относятся к разряду высших ценностей. Таким образом, даже очевидно скудное существование — существование, бедное в отношении и созидательных ценностей, и ценностей переживания, — все же оставляет человеку последнюю и в действительности высшую возможность реализации ценностей. Ценности подобного рода мы назовем «ценностями отношения». Ибо действительно значимым является отношение человека к судьбе, выпавшей на его долю. Другими словами, человек, сталкиваясь со своей судьбой и вынужденный ее принимать, все же имеет возможность реализовывать ценности отношения. То, как он принимает тяготы жизни, как несет свой крест, то мужество, что он проявляет в страданиях, достоинство, которое он выказывает, будучи приговорен и обречен, — все это является мерой того, насколько он состоялся как человек.

Как только список категорий ценностей пополняется ценностями отношения, становится очевидным, что человеческое существование по сути своей *никогда не может быть бессмысленным.* Жизнь человека полна смысла до самого конца — до самого его последнего вздоха. И пока сознание не покинуло человека, он постоянно обязан реализовывать ценности и нести ответственность. Он в ответе за реализацию ценностей до последнего момента своего существования. И пусть возможностей для этого у него немного — ценности отношения остаются всегда доступными для него.

Таким образом, и в нравственной сфере подтверждается тезис, который мы выдвинули вначале, о том, что быть человеком — это значит быть сознательным и ответственным.

* * *

Каждый раз жизнь предоставляет человеку возможность реализовать ценности то одной, то другой группы. То она требует от нас реализации созидательных ценностей, то мы ощущаем необходимость обратиться к категории ценностей переживания. В отдельные моменты жизнь призывает нас обогатить собственными действиями этот мир, в другое же время мы обогащаем переживаниями са-

мих себя. Для выполнения своего предназначения человек то должен действовать, то — предаваться очарованию переживаемого. Испытывать радость может быть также «обязанностью» человека. В этом смысле можно обвинить в пренебрежительном отношении к своим обязанностям человека, который, сидя в трамвае, имеет возможность созерцать великолепие заката или вдыхать благоухание цветущих акаций, а вместо этого продолжает, не отрываясь, читать газету.

Один умирающий, о последних событиях жизни которого мы расскажем ниже, последовательно и драматично реализовывал все три категории ценностей. Этот молодой человек лежал в больнице с диагнозом неоперабельной опухоли спинного мозга. Ему уже давно пришлось оставить свою профессию, он был парализован и не мог работать. Таким образом, у него совсем не осталось возможности реализовывать созидательные ценности. Но даже в таком тяжелом состоянии ему доступен был мир ценностей переживания. Он проводил время в оживленных разговорах с другими больными — развлекая, подбадривая, утешая их. Он читал хорошие книги и в особенности любил слушать по радио хорошую музыку. Однако наступил день, когда он уже не смог переносить натиска звука в наушниках, полностью парализованные руки уже совсем не держали книги. Настал новый этап его жизни; и если ранее от созидательных ценностей он был вынужден перейти к реализации ценностей переживания, теперь он должен был отступить еще дальше — ему оставались доступными лишь ценности отношения. Иначе его поведение и не охарактеризуешь — ведь теперь он принял на себя роль советчика, наставника больных, находящихся рядом, изо всех сил старался своим поведением быть для них примером. Он мужественно переносил свои страдания. За сутки до смерти — а он предвидел день своей смерти — он узнал, что дежурному врачу было назначено сделать ему ночью инъекцию морфия. И что же сделал этот больной? Когда врач после обеда обходил больных, молодой человек попросил его сделать этот укол вечером — чтобы из-за него доктор не прерывал своего ночного отдыха.

Разве не должны мы спросить себя, имеем ли мы вообще право лишать неизлечимо больного возможности «умереть своей смертью», возможности наполнить смыслом свое существование до самого последнего мгнове-

ния, даже если единственно доступной больному остается лишь область реализации ценностей отношения: единственное, что в силах страдающего, — это изменить свое отношение к собственным страданиям, когда они достигнут своей высшей точки и завершатся? То, как он умирает — коль скоро он действительно умирает *собственной* смертью, — является неотъемлемой составляющей его жизни; это как бы подводит итог всей жизни человека, до последнего мгновения наполняя ее смыслом. Здесь мы затрагиваем проблему эвтаназии, или «избавления от страданий путем умерщвления». Эвтаназия в своем узком, первоначальном смысле — как легкая, безболезненная смерть — никогда не представляла проблемы для врачей. Мы принимаем как само собой разумеющееся, что врачи смягчают предсмертные муки больных медикаментами. Собственные такт и чутье помогают врачу определить, когда же необходимо прибегнуть к этому, и никому в голову не приходит это осуждать. Однако умерщвление лекарственным способом применялось — и неоднократно — не только с гуманными намерениями: в определенных кругах раздавались голоса в защиту подобного способа, чтобы узаконить убийство людей, чья жизнь якобы более не представляет ценности.

В ответ на подобные предложения мы прежде всего должны ответить, что не врачу определять, имеет ли жизнь какого-либо человека ценность или же нет. Общество возложило на врача единственную обязанность — помогать всегда, когда он может; уменьшать боль там, где он сочтет нужным; лечить, насколько это в его силах, и ухаживать за неизлечимо больным. Если бы больные и их близкие не были убеждены, что врач серьезно и тщательно подходит к выполнению возложенных на него обязанностей, они никогда больше не доверились бы ему. Ведь в противном случае у больного не было бы уверенности, кем для него сейчас будет врач — помощником или палачом.

Это положение является принципиальным и не допускает никаких исключений. Оно относится к неизлечимым психическим болезням так же, как и к соматическим заболеваниям. Более того, кто бы посмел сказать, что психическое заболевание, которое в настоящее время считается неизлечимым, всегда будет таковым? Нельзя забывать, что, хотя психиатр и может быть абсолютно категоричен, ставя диагноз неизлечимого психического заболевания,

он никогда не может быть уверен в этом настолько, чтобы решать, имеет ли больной право на существование или нет. Нам известен случай, когда человек пять лет был прикован к постели (жизнь в нем поддерживалась исключительно за счет искусственного питания), пока у него не атрофировались мышцы ног. Человек, далекий от подобных проблем, естественно, спросил бы: не лучше ли было бы помочь несчастному умереть? Однако дело приняло неожиданный оборот. Настал день, когда больной попросил разрешить есть нормально, как все, за столом; он выразил желание встать. Он стал пробовать ходить, и постепенно его прежде атрофированные мышцы ног восстановились. Через несколько недель его выписали из больницы, и вскоре бывший пациент уже читал лекции о путешествиях, которые он совершил до болезни. Однажды, когда ему довелось выступать перед небольшой группой психиатров, он рассказал им о своих переживаниях во время развития его недуга — и некоторые из присутствующих почувствовали себя очень неловко, так как в свое время недостаточно серьезно отнеслись к лечению его болезни, никак не предполагая, что несколько лет спустя этот живой труп будет в состоянии вразумительно описать все, что случилось с ним.

Нам могут возразить: психически нездоровый человек не в состоянии позаботиться о своих собственных интересах. Таким образом, врач выступает, так сказать, выразителем его больной воли и должен решать, когда следует лишать больного жизни, поскольку вроде бы само собой разумеется, что, если бы сознание больного не было затуманено, он бы сам пожелал быть избавленным от дальнейшего ухудшения своего состояния.

Однако логотерапевт придерживается совершенно иной точки зрения. Своими действиями врач должен помогать больному реализовать свое стремление жить и свое право на жизнь. Не врачу лишать больного подобного права. Поучителен в этом отношении такой случай. У молодого врача развилась меланосаркома, причем он сам себе верно поставил диагноз. И напрасно его коллеги пытались убедить его в обратном. Они даже пошли на обман, фальсифицировав результаты его анализов. Молодой врач все же проник ночью в лабораторию и сам повторил все анализы. Болезнь его развивалась, и друзья стали бояться, как бы он не прибегнул к самоубийству. Но вместо этого молодой врач начал все более сомневаться

в правильности диагноза, который первоначально поставил себе сам. Когда начались метастазы в печень, он, изучая симптомы болезни, уже ставил себе диагноз безобидного повреждения печени. Таким образом, он подсознательно обманывал себя — поскольку на последних стадиях заболевания желание жить восстает против надвигающейся смерти. Мы должны уважать в человеке это стремление жить, а не лишать его права на жизнь ради каких бы то ни было убеждений.

Часто встречается и такой аргумент. Подчеркивается, что люди, страдающие неизлечимым психическим заболеванием, особенно умственно отсталые от рождения, представляют собой ненужный балласт для экономики общества — ведь они паразитируют на ней, ничего не производя. Что же мы можем ответить на подобное заявление? В действительности идиот, который хотя бы толкает тачку, куда более «продуктивен», чем какой-нибудь старик или старушка, которые проводят свои последние дни в безобидном старческом слабоумии и родственники которых пришли бы в ужас при одной мысли о том, что от их старичков могут избавиться только из-за того, что они уже больше не могут приносить пользы обществу. (И эти же милые, уважающие старость люди могут предлагать умерщвлять непригодных для общества инвалидов.) Каждый должен признать, что человек, окруженный любящими родственниками, человек, являющийся незаменимым объектом их л ю б в и , — это уже человек, жизнь которого не бессмысленна, хотя смысл в данном случае может быть и пассивным. Однако не всякий осознает, что умственно отсталых детей, как правило, именно из-за их беспомощности так бесконечно любят и нежно оберегают родители.

Мы полагаем, что спасти человека врач обязан, даже если перед ним пациент, который покушался на самоубийство и чья жизнь теперь висит на волоске. В подобной ситуации врачу предстоит решить вопрос, не следует ли ему предоставить такого человека судьбе, которую он сам для себя выбрал, должен ли он мешать самоубийце осуществить намеченное, раз уж это намерение проявилось в действии, и следует ли ему уважать это желание. Нам могли бы сказать, что врач, который вмешивается в покушение на самоубийство, берет на себя роль арбитра судьбы, вместо того чтобы позволить судьбе свершиться. На это мы отвечаем: если бы судьба действительно готовила человеку смерть, она всегда нашла бы способ сделать так,

чтобы помощь врача пришла слишком поздно. Если же в руки врача самоубийца попадает, когда его еще можно спасти, врач должен делать то, к чему обязывает его профессия, и никогда не брать на себя роль судьбы и решать, исходя из собственных философских убеждений — или вообще *произвольно*, — оставлять пациенту жизнь или нет.

* * *

В предыдущем обсуждении мы проанализировали проблему самоубийства с точки зрения внешнего наблюдателя — врача, который может занять какую угодно позицию в этом вопросе. Попытаемся теперь взглянуть на эту проблему изнутри, попробуем передать, как она видится самому человеку в подавленном состоянии, проанализируем его мотивы и посмотрим, существует ли им какое-нибудь внутреннее оправдание.

Нередко используется понятие «рациональный суицид». Оно описывает способность человека, подведя сознательный итог всей своей жизни, принять решение об отказе от дальнейшего существования. Поскольку, как мы уже отмечали, удовольствие отождествляется с положительным активом жизни, то этот итог вполне может оказаться отрицательным. Вопрос, однако, в том, может ли такой итог оказаться настолько отрицательным, что продолжение жизни представится человеку безнадежно обесцененным?

В первую очередь мы склонны усомниться: всякий ли человек способен оценить свою жизнь с достаточной объективностью? Это особенно верно в случае, когда человек приходит к выводу, что его проблемы неразрешимы или что единственно возможным решением является самоубийство. Каким бы сильным ни было это убеждение, оно все же остается субъективным. Если из всего множества людей, совершивших попытку самоубийства, считая свою ситуацию безнадежной, хотя бы один окажется неправым, если хотя бы в одном случае найдется в конце концов альтернатива самоубийству — тогда придется заключить, что ни одна суицидная попытка фактически не может быть оправдана. Ибо всякий, кто решился на самоубийство, имеет твердое субъективное убеждение, что для него это единственно оправданный выход. Но никто не может знать заранее, верно ли он оценивает ситуацию и объекти-

вен ли он в своих суждениях или же буквально через час события покажут, что он был не прав — а он, быть может, и не доживет до этого часа.

Теоретически, конечно, можно допустить и оправдать самоубийство, если это сознательная жертва — и в этом случае его можно отнести к разряду истинно нравственных действий. Однако из опыта мы знаем, что побуждения к самоубийству даже такого типа в действительности нередко происходят от чувства обиды или возмущения, злобы или негодования — словом, там, где в конце концов можно найти выход из, казалось бы, безнадежной ситуации. Поэтому мы возьмем на себя смелость сделать обобщение: ни одно самоубийство не может быть нравственно оправдано. Не может оно представлять собой и искупление. Ибо самоубийство не только лишает человека возможности развиваться и приобретать опыт в результате собственных страданий (реализуя таким образом ценность отношения), но и лишает возможности искупить страдания, которые он сам причинил другим. Таким образом, самоубийством никогда не расплатиться за прошлое. Вместо того чтобы покончить с прежними несчастьями или несправедливостью, суицидент просто кончает с собственным «Я».

Теперь давайте обратимся к тем случаям, когда побуждения к самоубийству детерминированы болезненным состоянием психики. Вполне возможно, строгие психиатрические исследования установят, что всякое самоубийство совершается на психопатологической основе, однако мы не будем здесь углубляться в этот вопрос. Мы ограничимся утверждением, что сама идея самоубийства принципиально противоположна представлению о том, что жизнь полна смысла для каждого человеческого существа при любых обстоятельствах. Мы полагаем, что это может быть усилено объективными доводами и анализом данной проблемы в ее собственных терминах и понятиях — словом, методами логотерапии. Необходимо особо отметить, что человеческая утомленность жизнью носит чисто эмоциональный характер, а эмоции никогда не были убедительным аргументом. В нравственном смысле этот вопрос мог бы означать: должен ли человек поддаваться такой утомленности и тоске? (В моральном плане само по себе удовольствие от жизни в принципе не может быть аргументом в пользу ее продолжения.)

Там, где не выявляется психопатологического базиса, где, следовательно, отсутствует точка отсчета для традиционной психотерапии (в узком смысле слова), метод логотерапии становится буквально незаменим. Отличие этого метода от традиционной психотерапии убедительно показывает следующий случай.

Пациент был госпитализирован в психиатрический институт с подозрением на суицидные намерения, которые и сам он не отрицал. У него, однако, не было внешних психиатрических симптомов. Доводы, которые он представил директору института, казались логически безупречными. Он утверждал, что всякий человек обладает свободой принять решение: стремиться продолжать жизнь или нет. Полный достоинства и убедительности, он протестовал против того, что его лишили свободы, в то время как никакого психического расстройства у него не было обнаружено. Директор клиники распорядился внести в историю болезни этого пациента диагноз «психически здоров» — и выписал его. Пациент уже собирался покинуть больницу и саму эту жизнь, когда один из психиатров, убежденный в том, что за психическим здоровьем может скрываться душевное смятение, вызвал его на разговор. За удивительно короткое время врачу удалось объяснить этому пациенту, что человеческая свобода — это не «свобода от», а «свобода для» — свобода для того, чтобы принимать ответственность. В ходе их дальнейшего разговора все псевдологические основания для самоубийства у этого человека рассеялись.

Конечно, врач этот действовал не как обычный терапевт. Однако его поведение было, безусловно, оправданным — фактически у него не было иного выхода: именно философская дискуссия между врачом и пациентом оказалась тем единственным средством, которое помогло привести последнего к принятию жизни за то короткое время, что врач имел в своем распоряжении.

В этой беседе был как логотерапевтический этап — обсуждение философских оснований *самоубийства*, — так и этап собственно психотерапии: врач попытался разобраться в причинах психологического характера, подтолкнувших пациента к самоубийству. Психотерапия помогла выявить то, что одним из побуждений, двигавшим пациентом, было желание отомстить обществу, которое плохо с ним обошлось. Знаменательно, что, пройдя курс лече-

ния, этот же пациент решил показать другим, кто он такой, чего стоит и как полна смысла его жизнь. В ходе беседы с врачом пациент подчеркнул, что причиной, толкнувшей его на самоубийство, являются не финансовые затруднения, что деньги ему не помогут. Ему не хватает «содержания» жизни, и он «убегает от пустоты».

Мы уже говорили о свободе принятия ответственности. Но свобода эта сама утверждает чувство ответственности. Даже в самой радикальной форме бегства от ответственности — в бегстве от самой жизни путем самоубийства — человек не может убежать от собственного чувства ответственности. Поскольку он свободно принимает решение о самоубийстве и претворяет его в жизнь (в том случае, конечно, если он психически здоров), он не может уйти от того, от чего бежит: его не отпускает чувство ответственности. Не найти ему также и того, чего он ищет, а именно решения проблемы. Ибо мы должны снова и снова подчеркнуть, что самоубийство в принципе не способно решить никаких проблем. Мы должны показать пациенту, что он похож на шахматиста, который, столкнувшись с очень трудной шахматной задачей, просто смахивает фигуры с доски. Но ведь таким способом задачи не решить. Равно как не решить жизненных проблем разрушением этой жизни. Как, сбрасывая фигуры с доски, шахматист нарушает правила игры, так нарушает правила жизни и человек, покушающийся на самоубийство. Правилами жизненной игры не предусматривается победа любой ценой, однако эти правила требуют от нас неустанной борьбы *.

Мы хотим научить наших пациентов тому, что Альберт Швейцер назвал благоговением перед жизнью. Но убедить наших больных в том, что жизнь обладает какой-либо безусловной ценностью, можно лишь в том случае, если нам удастся помочь им наполнить жизнь каким-либо смыслом, определить цель своего существования, другими словами, поставить перед собой определенную жизненную задачу. «Если у человека есть основание для жизни, он вынесет почти любые ее условия», — говорит Ниц-

---

* Нелегко ответить на вопрос, мужество или трусость движет самоубийцей. Ибо справедливости ради мы должны признать, что к попытке самоубийства обычно приводит внутренний конфликт. Пожалуй, мы могли бы сказать лишь следующее: суицидент не боится смерти — он боится жизни.

ше. Огромную психотерапевтическую и психогигиеническую ценность имеет убежденность человека в том, что ему есть ради чего жить. Мы возьмем на себя смелость сказать, что ничто так не помогает человеку преодолевать объективные трудности и переносить субъективные неприятности, как сознание того, что перед ним стоит жизненно важная задача. Особенно ярко это проявляется в том случае, когда человеку эта задача кажется будто специально предназначенной для него лично, когда она представляет собой нечто вроде «миссии». Такая задача помогает человеку ощутить свою незаменимость, жизнь его приобретает ценность уже потому только, что она неповторима. Вышеприведенная цитата из Ницше означает в данном контексте, что «условия» жизни — то есть присущие ей трудности и невзгоды — отходят на задний план тогда и в той мере, когда и в какой мере на передний план выступают «основания» к жизни. Но не только это. Если рассматривать жизнь с точки зрения присущих ей жизненных задач, нельзя не прийти к заключению, что жизнь всегда тем более осмысленна, чем труднее она дается. Хорошей естественной аналогией здесь может служить позиция спортсмена: настоящий атлет ставит перед собой такую задачу, которая позволит ему максимально утвердить себя в случае победы. Возьмем, к примеру, бег с препятствиями или устоявшуюся традицию назначать фору в беге или прыжках. Почему бы и нам не использовать трудности повседневной жизни для того, чтобы проверить собственный характер или развивать в себе силу и мужество?

Наша цель должна заключаться в том, чтобы помочь пациенту освоить максимально доступную ему активную жизненную позицию, перевести его, так сказать, из «страдающего» состояния в «активно-действенное». Имея это в виду, мы не можем ограничиваться лишь движением к тому, чтобы человек осознал свое существование как постоянное усилие, направленное на реализацию ценностей.

Мы должны объяснить ему также, что жизненная задача, за которую он несет ответственность, всегда специфична. И специфичность эта двоякого рода: во-первых, задачи различны для разных людей — и это зависит от своеобразия и неповторимости каждого человека. Во-вторых, даже личная задача изменяется с каждым днем и часом, в зависимости от специфичности каждой сложившейся ситуации. Нам нужно только напоминать самим себе о тех

ценностях, которые Шелер назвал «ситуативными» — в отличие от «вечных», непреходящих ценностей, имеющих смысл всегда и для каждого. В каком-то смысле ситуативные ценности всегда «где-то за сценой» в ожидании своего часа, и человек имеет, по сути, единственную возможность реализовать их. Если эта возможность упущена, она теряется безвозвратно; ситуативная ценность так и остается нереализованной. Для человека эта ценность потеряна навсегда.

Таким образом, мы видим, что в значительной мере именно благодаря своеобразию и неповторимости человеческое существование приобретает смысл. Современной философии экзистенциализма принадлежит заслуга в утверждении того, что существование человека по своей сути является конкретным и субъективным. Экзистенциалисты способствовали тому, что нравственная ответственность вновь стала предметом обсуждения. Не случайно философия экзистенциализма получила название философии «призыва». Ведь представляя жизнь человека как нечто своеобразное и неповторимое, она имплицитно призывает людей в своей собственной жизни реализовывать эти неповторимые и уникальные возможности.

Цель экзистенциального анализа и логотерапии состоит в том, чтобы помочь человеку достичь максимальной сосредоточенности на жизненной задаче, стоящей перед ним. Затем мы должны показать ему, что жизнь каждого человека имеет свою, неповторимую цель, к достижению которой ведет лишь один путь. Следуя по этому пути, человек подобен летчику, которого в ночном тумане «ведут» радиомаяки в аэропорт, где ему предстоит вслепую посадить самолет. Способ, которым в данном случае пользуются, хорошо известен: находящаяся в аэропорту радиостанция посылает в направлении приближающегося самолета два различных сигнала Морзе, причем каждый из сигналов покрывает какой-то сектор. На границе этих секторов — а граница и представляет собой запланированный правильный курс — пилот слышит стабильный сигнал. Цели пилот может достичь единственно курсом, обозначенным этими сигналами Морзе. Как и у летчика, у каждого из нас есть свой, неповторимый жизненный курс, следуя которым мы можем реализовать свои личные, только нам данные возможности.

Если же пациент заявляет, что ему неведом смысл его жизни, что он не знает никаких уникальных возможностей

своего существования, то мы так сформулируем для него первоочередную задачу: он должен сам определить свою собственную цель, постараться понять неповторимость и своеобразие собственной жизни. Что же касается внутренних резервов каждого человека — другими словами, как человеку разобраться, каким он должен быть в отличие от того, какой он есть, — лучше всего на этот вопрос ответил Гёте: «Как нам познать себя? Размышляя — никогда, но действуя. Старайтесь исполнять свой долг, и вскоре вы узнаете, что же есть вы. А что же тогда является вашим долгом? Требования каждого дня».

И все же найдутся люди, признающие уникальность жизни, желающие реализовать ее конкретные, неповторимые ситуативные ценности, которые все равно рассматривают свое положение как «безнадежное». Нам надо прежде всего спросить себя: что значит «безнадежное»? В конце концов, человеку не дано предсказывать будущее, он не может этого сделать хотя бы потому, что знание будущего тут же оказало бы влияние на его настоящее положение. И это влияние было бы разным, в зависимости от характера человека, от того, насколько он внушаем, покорен или независим. Таким образом, в любом случае человек строил бы свое будущее по-разному, так что первоначальное предсказание не подтвердилось бы.

Поскольку человеку не дано предвидеть будущее, он никогда не может безошибочно определить, будут ли у него в будущем возможности для реализации ценностей. Один чернокожий заключенный, приговоренный к пожизненной каторге, был отправлен на корабле из Марселя на остров Дьявола. Когда пароход вышел в открытое море, на нем неожиданно вспыхнул пожар. С заключенного сняли наручники, и он — благодаря своей необычайной силе — сумел спасти многих пассажиров корабля. Позднее за этот героический поступок его амнистировали. Если бы на набережной Марселя этого человека спросили, видит ли он хоть какой-нибудь смысл в своей оставшейся жизни, он бы наверняка ответил отрицательно. Никто не может знать, что готовит ему жизнь, какие падения и взлеты ожидают его.

Никто не вправе упорствовать в недооценке своих собственных достоинств. Как бы ни был человек неудовлетворен собой, как бы он себя ни мучил размышлениями о собственных неудачах и как бы строго он себя ни судил, сам факт, что он поступает так, уже доказывает, что он не

такое жалкое создание, каким представляется себе. Подобно тому как, исследуя относительность всех знаний и ценностей, мы приближаемся к объективности этих знаний и ценностей, нравственное самоосуждение приближает человека к его идеалу. Таким образом, тот, кто способен судить себя строго, уже соприкоснулся с миром ценностей и начинает приобщаться к нему. С того момента, как он смог применить представления о человеческом идеале к самому себе, он уже навсегда перестает быть обесцененным ничтожеством. Ибо этим самым он достигает уровня нравственных ценностей, которые спасают его от бессмысленности существования. «Когда б в глазах твоих не было б ничего от солнца, то никогда б его тебе не видеть...»

То же самое справедливо по отношению к тем мрачным обобщениям, которые нередко вызываются нравственным отчаянием и заставляют усомниться в человеческой нравственности вообще. Такой способ мышления предполагает, что человек сам по себе в корне порочен *. Однако нельзя, чтобы эта мировая скорбь парализовала нравственные действия человека. Кто-то может возразить, что, мол, все люди, в конце концов, не более чем эгоисты и что случающиеся альтруистические действия на самом деле тоже эгоистичны, поскольку тот, кто кажется альтруистом, просто пытается освободиться от неловкости, вызванной чувством симпатии. Наш ответ на это будет таким: в первую очередь, избавление от боли сопереживания — это не цель, а результат; во-вторых, сам факт, что человек сочувствует, испытывает симпатию, предполагает нравственность в форме истинного альтруизма. Более того, то, что мы сказали о жизни отдельного человека, относится также и к существованию всего человечества: решающими в развитии и оценке любого исторического периода являются пиковые точки — аналогично высоте горной гряды. Несколько идеальных судеб, несколько интеллектуальных или нравственных гениев или даже единичная такая личность, появляясь время от времени, могут вполне оправдать существование человечества в целом.

---

* Можно даже допустить, что средний человек действительно порочен и что лишь немногие являются истинно достойными людьми. Но если даже это действительно так, разве не обязывает это каждого из нас быть лучше этого среднего, стать одним из тех немногих?

Если же, наконец, утверждается, что непреходящие, высшие идеалы человечества сплошь и рядом используются недостойно — в качестве средств достижения деловых или политических целей, удовлетворения личных эгоистических интересов или собственного тщеславия, — на это можно ответить так, что все сказанное лишь свидетельствует о непреходящей силе этих идеалов и показывает их универсальную действенность. Ибо если кто-то для достижения своих целей вынужден прикрывать свое поведение нравственностью, это доказывает, что нравственность действительно представляет собой силу и, как ничто иное, способна оказывать влияние на тех людей, которые высоко ее ставят.

Таким образом, каждый человек имеет свою цель в жизни, которую он в состоянии достичь. Соответственно экзистенциальный анализ призван помочь человеку осознать ответственность за реализацию всех его целей. Чем больше он видит жизнь как выполнение поставленных перед ним задач, тем более полной смысла кажется она ему. И если человек, не осознающий своей ответственности, просто принимает жизнь как нечто данное, экзистенциальный анализ учит людей воспринимать жизнь как «миссию». Здесь необходимо сделать следующее дополнение: существуют люди, которые идут еще дальше, которые переживают жизнь в другом измерении. Они живут переживаниями того, кто посылает нам задачи, — всевышнего, наделяющего людей их «миссиями». Мы считаем, что это в первую очередь отличает человека религиозного: для него собственное существование — это не только ответственность за выполнение своих задач, но и ответственность перед всевышним *.

---

* Покажем, насколько глубже сознание ответственности у верующего человека на следующем примере. Воспользуемся цитатой из эссе Л. Г. Бахмана о композиторе Антоне Брукнере: «Его чувство ответственности перед Господом Богом было бесконечно велико. Как-то он сказал своему другу д-ру Йозефу Клюгеру: „Они хотят, чтобы я писал иначе. Я мог бы, конечно, но я не имею права. Из тысячи людей Всевышний соблаговолил сделать своим избранником и наделил талантом именно меня. Когда-нибудь мне придется держать перед Ним ответ. И как же тогда я смогу предстать перед Ним, если я послушаюсь других, но не Его?"»

Было бы ошибочным утверждать, что религиозная позиция обязательно ведет к бездействию. Совсем наоборот, она может способствовать необыкновенному росту активности человека. Такому, например, как у верующего, экзистенциальная позиция которого выражена в обострен-

Особенно трудным поиск конкретных, личностных задач представляется для людей, страдающих неврозами, поскольку такие больные, как правило, ложно определяют свои задачи. Например, одна женщина, страдающая неврозом навязчивых состояний, как могла, избегала изучения научной психологии, к которой у нее явно было призвание; при этом она старательно преувеличивала свои материнские обязанности. Используя свою житейскую психологическую интуицию, она вывела для себя теорию, по которой изучение психологии для нее оказалось «второстепенным занятием», праздной игрой болезненного сознания. И только после того, как в результате экзистенциально-аналитической работы с этой женщиной она решительно отказалась от своего ошибочного самоанализа, только тогда она смогла «познавать себя, действуя», и выполнять свои «каждодневные обязательства». Заняв подобную позицию, она обнаружила, что в состоянии за-

---

ном восприятии своей личности как солдата господа бога на земле. Он чувствует, что все «вершится» здесь, в этом бренном мире; борьба за разрешение конфликтов происходит внутри каждого человека, а следовательно, и внутри него самого. Стоит вспомнить в этой связи слова мудреца из известной хасидской сказки, который однажды спросил своих учеников: «А теперь ответьте мне, когда и каким образом человек узнает, что Небеса простили его за что-либо». И сам же ответил: «Только никогда больше не греша подобным образом, человек узнает, что Всевышний простил ему этот грех».

Уникальным достижением Моисеева монотеизма является то, что он проповедует постоянное осознание власти всевышнего. Человек представляется стоящим перед богом, его жизненная задача представляется как спущенная свыше, что повышает осознание им собственной ответственности. Но не следует забывать, что с нравственной точки зрения подобная позиция была в основном связана с тем, что мы назвали «созидательными ценностями». Это становится особенно примечательным для нас, когда мы понимаем, что в христианстве на передний план нравственного сознания человека выдвинуты так называемые «ценности отношения» — последняя из трех основных категорий возможных ценностей. Ибо христианское существование, рассматриваемое как продолжение жизни господней, в конечном счете по сути своей представляет собой свободно избранную имитацию жизни Христа, повторение его «страданий». Протестантство развило это учение, выделив понятие милости господней; таким образом, протестантство углубило чувство ответственности человека, имея в виду вторую группу ценностей — «ценности переживания». Ибо из учения о благодати господней, которое является одной из основ протестантства, следует, что все переживания, выпавшие на долю человека, представляют собой дар божий (милость господню). Все это, как нам кажется, указывает на логическую связь между тремя категориями ценностей, с одной стороны, и тремя основными видами западной религии (христианства) — с другой.

ниматься и ребенком, и тем, что оказалось ее призванием.

Невротический больной обычно стремится выполнять какую-либо одну жизненную задачу в ущерб всем остальным. Типичного невротика отличают и другие виды ошибочного поведения. Например, он может решить жить, «шаг за шагом следуя задуманной программе», как сказала одна больная, страдающая обсцессивным неврозом. В действительности мы не можем жить по Бедекеру, ведь в таком случае мы бы упустили все возможности, которые возникают лишь однажды, прошли бы мимо ситуативных ценностей, вместо того чтобы реализовать их.

С точки зрения экзистенциального анализа жизненной задачи «вообще» не существует, сам вопрос о задаче «вообще» или о смысле жизни «вообще» — бессмыслен. Он подобен вопросу репортера, который спросил гроссмейстера: «Ну а теперь, маэстро, скажите мне, какой самый лучший ход в шахматах?» Ни на один из подобных вопросов нельзя ответить в общем виде; мы всегда должны учитывать конкретную ситуацию и конкретного человека. Если бы гроссмейстер серьезно воспринял вопрос журналиста, он должен был бы ответить следующим образом: «Шахматист должен попытаться, насколько это в его силах и насколько позволяет противник, сделать лучший ход в любой данный момент времени». Здесь важно выделить два положения. Во-первых, «насколько это в его силах» — то есть необходимо учитывать внутренние возможности человека, то, что мы называем характером. И во-вторых, игрок может лишь «попытаться» сделать лучший в данной конкретной ситуации игры ход — то есть лучший при определенном расположении фигур на доске. Если бы шахматист начинал игру с намерением сделать лучший — в абсолютном смысле этого слова — ход, его бы одолели вечные сомнения, он бы увлекся бесконечной самокритикой и в лучшем случае проиграл бы, не уложившись в отведенное ему время.

В подобной ситуации находится и человек, которого мучает вопрос о смысле жизни. Для него также подобный вопрос имеет смысл только по отношению к какой-либо конкретной ситуации и по отношению лично к нему. Было бы неправомерно с нравственной точки зрения и психологически ненормально упорствовать в намерении выполнить действие, которое соответствовало бы «наивысшей» ценности, — вместо того чтобы скромно попытаться сделать лучшее, на что человек способен в сложившейся си-

туации. Стремление к лучшему для человека просто необходимо, иначе все его усилия сведутся к нулю. Но и в то же время он должен уметь довольствоваться лишь постепенным процессом приближения к цели, никогда не предполагающим ее полного достижения.

Наши замечания по вопросу о смысле жизни сводятся к радикальной критике вопроса как такового, если он поставлен в общем виде. Спрашивать о смысле жизни вообще — ложная постановка вопроса, поскольку она туманно апеллирует к общим представлениям о жизни, а не к собственному, конкретному, индивидуальному существованию каждого. Возможно, нам стоит вернуться назад и воссоздать исходную структуру переживания. В этом случае мы должны будем совершить нечто вроде революции Коперника и поставить вопрос о смысле жизни в принципиально ином ракурсе. А именно: сама жизнь (и никто иной!) задает вопросы людям. Как уже отмечалось, не человеку вопрошать об этом; более того, ему было бы полезно отдать себе отчет в том, что именно ему (и никому другому) держать ответ перед жизнью; что он вынужден быть ответственным перед ней и, наконец, что ответить *перед* жизнью можно только отвечая *за* жизнь.

Возможно, самое время сейчас отметить, что психология развития также убедительно показывает, что процесс «постижения» смысла характеризует более высокую стадию развития, чем «присвоение» уже известного, «представленного» человеку смысла (Шарлотта Бюлер). Таким образом, доводы, которые мы пытались логически развить выше, находятся в полном соответствии с направлением психологического развития: они сводятся к парадоксальной первичности ответа по отношению к вопросу. Вероятно, это основано на том, что человек ощущает себя в роли «ответчика». Проводником, ведущим человека в его ответах на вопросы, поставленные жизнью, в принятии им ответственности за свою жизнь, выступает его совесть. Негромкий, но настойчивый голос совести, которым она «говорит» с н а м и , — это неоспоримый факт, переживаемый каждым. И то, что подсказывает совесть, каждый раз становится нашим ответом. С психологической точки зрения религиозный человек — это тот, который воспринимает не только то, что говорится подобным образом, но и самого говорящего, то есть его слух в этом смысле острее, чем слух неверующего. В диалоге верующего с собственной совестью — в этом самом сокровенном из

всех возможных монологов — его Бог становится его собеседником *.

О смысле смерти

Пытаясь ответить на вопрос о смысле жизни — на этот самый человеческий из всех вопросов, — индивид вынужден отступить; он должен понять, что это жизнь ставит перед ним вопросы и перед жизнью ему держать ответ. Таким образом, человек вновь обращается к основным элементам человеческого бытия — сознательности и ответственности. Экзистенциальный анализ, который рассматривает, что значит быть человеком с точки зрения ответственности, показывает, что ответственность эта проистекает из неповторимости личности и ситуации и что с повышением этой уникальности растет и ответственность. Как мы уже видели, ответственность тем выше, чем более неповторимы человек и ситуация, в которой он находится в каждый конкретный момент. Неповторимость и своеобразие, как мы уже отмечали, являются основными составляющими смысла человеческой жизни.

В то же время эти два главных фактора существования человека заставляют его остро ощущать конечность своего бытия. Следовательно, эта конечность должна являться тем, что придает человеческому существованию смысл, а не тем, что его лишает этого смысла. Положение это требует более глубокого обсуждения. Сначала рассмотрим такой вопрос: может ли ограниченность человеческой жизни во времени — то есть тот факт, что человек смертен, — лишить жизнь смысла?

Как часто мы слышим доводы о том, что смерть в конечном итоге делает жизнь полностью бессмысленной. Что в конце концов все творения человека не имеют смысла, коль скоро смерть разрушает их. Так действительно ли смерть лишает нашу жизнь смысла? Напротив! Ибо что бы являла собой наша жизнь, будь она бесконечна? Если бы мы были бессмертны, мы бы спокойно могли от-

* Здесь мы имеем в виду, конечно, только тот тип религиозности, в котором Бог воспринимается как существо, подобное человеку, фактически как прообраз личности, или — можно сказать и так — он воспринимается первым и последним «Ты». Для религиозного в таком смысле человека образ Бога означает переживание этого абсолютного «Ты».

кладывать каждый свой поступок на какое угодно время. И неважно было бы, совершим мы сейчас какой-либо поступок или не совершим; каждое дело может быть с равным успехом сделано и завтра, и послезавтра, и через год, и десять лет спустя. Перед лицом же смерти — как абсолютного и неизбежного конца, ожидающего нас в будущем, и как предела наших возможностей — мы обязаны максимально использовать отведенное нам время жизни, мы не имеем права упускать ни единой из возможностей, сумма которых в результате делает нашу жизнь действительно полной смысла.

Конечность, временный характер, таким образом, не просто являются характерными чертами бытия, но и помогают сделать его осмысленным. В основе смысла человеческого существования лежит принцип необратимости. Поэтому ответственность человека следует рассматривать как ограниченную во времени и неповторимую. И если с помощью экзистенциального анализа мы хотим помочь пациенту максимально осознать свою ответственность, мы должны иносказательно довести до его сознания исторический характер бытия, который является истоком этой ответственности. Например, врач может предложить пациенту представить себе, как тот на склоне лет пролистывает страницы своей биографии. Пусть больной допустит, что он только что открыл главу, в которой говорится о настоящем моменте его жизни, и что он обладает волшебной властью решать, каким быть содержанию следующей главы. То есть он должен представить, что он в состоянии исправить ошибки в решающей главе неписаной, внутренней истории его жизни.

В общем виде ведущий принцип экзистенциального анализа может быть сформулирован следующим образом: к любой ситуации нужно подходить так, как будто живешь во второй раз и в прошлой своей жизни уже делал ошибку, подобную той, которую собираешься совершить сейчас. Как только человек действительно представит себя в такой воображаемой ситуации, он немедленно осознает всю глубину той ответственности, которую он несет через любой момент своей жизни, ответственности за то, во что воплотится ближайший час его существования, за то, каким будет его следующий день.

В некоторых случаях мы рекомендуем пациенту представить свою жизнь в виде снимающегося фильма, из которого, однако, нельзя ничего вырезать, так что исключе-

на возможность вернуться назад и изменить что-либо из прожитого. Подобные примеры нужны врачу для того, чтобы убедить пациента в исторической природе человеческого существования, и в частности — в необратимом характере его собственной жизни.

В начале вся жизнь представляет собой еще нетронутый и неоформленный «материал». По мере того, однако, как она «разворачивается», этого «материала» становится все меньше и меньше и он все больше и больше превращается в функцию — так что под конец жизнь во многом состоит из того опыта поступков и переживаний, который накопил человек на своем жизненном пути. Таким образом, человеческая жизнь напоминает радиоактивный элемент с его ограниченным «периодом полураспада», в течение которого его атомы распадаются и его вещество постоянно и необратимо трансформируется в энергию. Поскольку процесс ядерного распада является «направленным» и необратимым, здесь наблюдается аналогичная картина неуклонного уменьшения исходного количества «материала». Так же и жизнь, можно сказать, утрачивает со временем все больше и больше своего «заготовочного материала», так что в конце превращается в «чистую форму». Поэтому человек во многом похож на скульптора, который работает с бесформенным камнем для того, чтобы его материал приобретал все более зримую форму. Человек ваяет свою жизнь из того материала, который дан ему судьбой: в творчестве, в переживаниях или страдании он созидает ценности собственной жизни — каждый по мере своих сил формирует или ценности творчества, или ценности переживания, или ценности отношения.

Можно ввести также фактор времени в эту аналогию со скульптором: достаточно представить, что ему отпущено ограниченное время на то, чтобы закончить свое произведение, — более того, ему даже не сообщается конкретный срок окончания работы. Так что он не может предположить, когда ему будет велено прекратить работу и не прозвучит ли это требование в самую ближайшую минуту. Таким образом, он просто обязан каждый раз максимально использовать отведенное ему время — иначе его работа рискует оказаться фатально прерванной. Однако, даже если время истекает до того, как работа завершена, это ни в коей мере не обесценивает ее. «Фрагментарность» жизни, по Зиммелю, не умаляет ее смысла. Из длительности сроков жизни мы никогда не сможем выве-

7—1046

сти меру ее осмысленности. В конце концов, мы не можем судить о биографии на основании числа входящих в нее страниц или ее продолжительности — мы должны основываться в оценке любой биографии на богатстве ее содержания. Героическая жизнь, даже если она оборвалась в юном возрасте, без сомнения, более содержательна и осмысленна, чем существование какого-нибудь тупицы-долгожителя. Нередко незавершенные произведения оказываются среди наиболее достойных творений человека.

Жизнь постоянно ставит людей в положение, очень похожее на то, в какое попадают студенты на заключительном экзамене: в обоих случаях не так существенно, насколько ваша работа завершена, — куда важнее, чтобы в целом она была высокого качества. Студент должен успеть подготовиться к ответу точно к тому самому моменту, когда звонок просигналит об истечении времени, отведенного на выполнение задания, — так же и в жизни мы должны в любое время быть готовыми к такому «вызову» и держать ответ за все, сделанное нами к данному моменту.

Рано или поздно каждый человек сталкивается с понятием «конечность»: мы осознанно воспринимаем конец чего-либо как неизбежность, как часть сделки, заключенной нами с жизнью. Такое восприятие жизни присуще не только героям; фактически подобное отношение свойственно поведению любого обыкновенного человека. Когда мы идем в кино, нас гораздо больше заботит, чтобы фильм имел какую-либо концовку вообще, чем чтобы он обязательно заканчивался благополучно. Сам факт, что человеку нужны и кино, и театр, служит доказательством того, что исторический аспект событий не лишен смысла. Если бы развертывание событий во времени не имело значения для людей, они бы довольствовались «моралью произведения», переданной в кратчайшей форме, вместо того чтобы утруждать себя, часами высиживая в театре.

Таким образом, совсем необязательно резко разграничивать жизнь и смерть, скорее смерть является неотъемлемой составляющей жизни. Не существует способов «победить» смерть, хотя люди иногда стремятся обрести бессмертие путем продолжения своего рода. Совершенно несправедливо утверждение, что смысл жизни человека состоит в том, чтобы узнавать себя в своих потомках. Прежде всего жизнь не может продлеваться до бесконеч-

ности. Случается, семьи полностью вымирают, когда-нибудь настанет день, и может вымереть все человечество — если, предположим, людям суждено жить лишь до тех пор, пока в результате какой-нибудь космической катастрофы не исчезнет сама планета Земля.

Если бы фактор конечности жизни лишал ее смысла, было бы неважно, когда настанет конец, в обозримом ли будущем или очень и очень нескоро. Мы должны были бы признать, что время, когда всему придет конец, не существенно. В противном случае мы рискуем уподобиться даме, которая, услышав от одного астронома, что, вероятно, через миллиард лет настанет конец света, вскрикнула от ужаса. А когда тот успокоил ее словами: «Но не ранее чем через миллиард лет», она облегченно вздохнула: «Ох, а мне показалось, что вы сказали — всего лишь миллион». Либо жизнь имеет смысл и сохраняет его вне зависимости от того, длинна она или коротка, воспроизводит она себя или нет, либо жизнь бессмысленна, и в этом случае она не станет более осмысленной, даже если будет длиться долго и воспроизводить себя. Если бы жизнь бездетной женщины действительно была бессмысленной только потому, что у нее нет детей, это значило бы, что человечество живет только для детей и что единственным смыслом жизни человека является воспроизводство себе подобных. Но подобный взгляд на эту проблему лишь оттягивает ее решение. Ведь получается, что каждое поколение передает проблему следующему, так и не разрешив ее. Весь смысл жизни одного поколения состоит в том, чтобы вырастить другое. Но бессмысленно увековечивать нечто, само по себе лишенное смысла. Ведь если что-либо смысла не имеет, оно его не приобретет, даже будучи увековеченным.

Огонь факела имеет смысл, даже если он угас; а вот проводить бесконечно длинную вселенскую эстафету, передавая из рук в руки негорящий факел, бессмысленно. «То, что дает свет, рано или поздно неизбежно сгорает», — утверждает Вилдганс. То есть все дающее свет обречено на страдания, пока оно не сгорит, не сгорит полностью, «до конца».

Таким образом, мы приходим к парадоксу: жизнь, смыслом которой являлось бы размножение, была бы, по сути, столь же бессмысленна, как и размножение. С другой стороны, продолжение жизни имеет смысл только в том случае, если жизнь сама по себе наполнена смыслом.

Поэтому возводить материнство в единственный смысл жизни женщины — значит бросать тень не только на жизнь женщины, не имеющей детей, но и на жизнь женщины-матери. Жизнь выдающейся личности не может лишиться смысла из-за того, что у этой личности нет потомства. Более того, самим своим существованием подобная личность способна придать смысл жизни многим поколениям своих предков, являясь как бы пиком, венчающим династию. Из всего вышесказанного видно, что жизнь никогда не кончается сама в себе и что воспроизводство жизни никогда не является ее смыслом; скорее жизнь приобретает смысл в других, небиологических сферах: интеллектуальной, этической, эстетической и т. п. Таким образом, эти сферы отношения оказываются внешними по отношению к биологической стороне жизни. Жизнь превосходит себя не в «длину» — в смысле самовоспроизводства, а в «высоту» — путем реализации ценностей — или в «ширину» — воздействуя на общество.

Мы привели эти доводы пациенту, которому категорически не рекомендовалось иметь детей из-за отягощенной наследственности. В результате пациент, преподаватель и писатель по профессии, сам признал, что его первоначальные взгляды на смысл жизни — а он считал, что его плодотворной в интеллектуальном плане жизни не достает смысла из-за того, что он не может иметь детей, — представляли собой «фактически какой-то убогий материализм». Более того, нам удалось убедить его в том, что его первоначальная позиция проистекала из его презрения к себе: из-за собственного физического недостатка пациент склонен был переоценивать важность биологического «бессмертия». Пришлось спросить его, хотел бы он оставить о себе память в образе сына, страдающего тяжким наследственным недугом, и не лучше ли, если он будет жить во многих поколениях своих читателей и учеников. Приняв для себя все это, пациент был готов отказаться от планируемого брака. И снова врачу пришлось вмешаться, для того чтобы объяснить ему, что воспроизводство не является смыслом брака, как не является оно и смыслом жизни. Удовлетворение природных инстинктов и биологическое воспроизводство — это в конечном счете лишь два, причем даже не самых важных, аспекта брака. Гораздо более существенным является «духовный фактор» — то, что мы называем любовью.

* * *

Подобно тому как существование каждого человека непохоже на существование других, так и сам по себе человек неповторим. Но так же, как и смерть, ограничивая жизнь во времени, не лишает ее смысла, а скорее является тем самым, что составляет смысл жизни, так и внутренние пределы делают жизнь человека более осмысленной. Если бы все люди были идеальны, тогда каждого человека всегда можно было бы заменить любым другим.

Именно из людского несовершенства следует незаменимость и невосполнимость каждого индивида — поскольку каждый из нас несовершенен на свой манер. Не существует универсально одаренных людей — более того, человек неповторим именно в силу своего отклонения от нормы и средних стандартов.

Поясним это примером из биологии. Хорошо известно, что, когда одноклеточные организмы эволюционируют в многоклеточные, это оборачивается для них потерей бессмертия. Они лишаются и своего «всемогущества». Они меняют свою универсальность на специфичность. К примеру, исключительно дифференцированные клетки в сетчатке глаза выполняют такие функции, которые не может выполнить ни один другой вид клеток. Известный принцип «разделения труда» лишает отдельную клетку исходно присущей ей функциональной автономии и универсальности, однако утраченная клеткой способность независимого функционирования компенсируется ее относительной специфичностью и незаменимостью внутри организма.

Аналогичная картина и в мозаике, где каждая частица, каждый отдельный камушек остается неполноценным, несовершенным сам по себе — и по форме, и по цвету. Смысл отдельного элемента мозаики определяется только тем местом, которое он занимает в целой картине. Если все эти элементарные фигурки составляют единое целое — подобно миниатюре, *например*, — тогда каждая из них могла бы быть заменена любой другой. Форма природного кристалла может быть совершенной, и именно поэтому его можно заменить любым другим экземпляром той же кристаллической формы: какой ни взять восьмигранник, он похож на все остальные.

Чем более специфичен человек, тем менее он соответствует норме — как в смысле средней нормы, так и в смы-

сле идеальной. Свою индивидуальность люди оплачивают отказом от нормальности, а случается — и отказом от идеальности. Однако значимость этой индивидуальности, смысл и ценность человеческой личности всегда связаны с сообществом, в котором она существует. Подобно тому как даже неповторимость мозаичного элемента представляет ценность лишь в отношении к целостному мозаичному изображению, неповторимость человеческой личности обнаруживает свой внутренний смысл в той роли, которую она играет в целостном сообществе. Таким образом, смысл человеческого индивида как личности трансцендирует его собственные границы в направлении к сообществу: именно направленность к сообществу позволяет смыслу индивидуальности превзойти собственные пределы.

Людям присуще чувство некоторой эмоциональной стадности; однако человеческое сообщество этим не ограничивается: перед ним стоит более общая, выходящая за пределы этой «стадности» задача. Но не только личности необходимо сообщество, ибо лишь в нем ее существование обретает смысл; но и, наоборот, сообщество, чтобы иметь смысл, не может обойтись без отдельных личностей. Именно в этом существенное различие между сообществом и просто толпой. Толпа отнюдь не обеспечивает человеку такой сферы отношений, в которой он мог бы развиваться как личность, масса не терпит индивидуальности. Если отношения между человеком и сообществом можно сравнить с целым мозаичным рисунком, то взаимоотношения человека и толпы подобны серому булыжнику, которым выкладывают мостовую: все камни имеют одинаковый цвет и форму, каждый из них может быть заменен любым другим; для хорошего качества мостовой совершенно не обязательно, чтобы ее мостил именно этот, отдельно взятый булыжник. Мостовая сама по себе не является целостным образованием, это всего лишь множество камней. Однородное дорожное покрытие не обладает эстетической ценностью мозаики; оно обладает лишь ценностью утилитарной — ведь толпа потопляет в себе достоинства и истинную ценность людей, извлекая из них чисто утилитарную пользу.

Существование личности в полной мере обретает

смысл лишь в сообществе. Таким образом, в этом смысле ценность человека зависит от сообщества. Но коль скоро сообщество само должно иметь смысл, оно вынуждено мириться с индивидуальными особенностями людей, его Составляющих. В толпе же, напротив, особенности отдельной личности, ее непохожесть затираются, должны быть затерты, поскольку ярко выраженная индивидуальность представляет собой разрушительный фактор для любой толпы. Смысл сообщества держится на индивидуальности каждого его члена, а смысл личности проистекает из смысла сообщества, «смысл» толпы разрушается * индивидуальными особенностями составляющих ее людей, а смысл отдельной личности топится толпой (в то время как сообщество помогает этому смыслу проявиться).

Как мы сказали, неповторимость каждого человека и своеобразие всей его жизни являются неотъемлемыми составляющими смысла человеческого бытия. Следует отличать своеобразие, о котором идет речь, от чисто внешней непохожести на других, ибо последняя сама по себе ценности не представляет. Тот факт, что один человек отличается от другого по рисунку отпечатков пальцев, еще не выделяет его как личность.

Таким образом, когда мы говорим, что благодаря своей неповторимости человеческое существование не бессмысленно, мы имеем в виду совсем иной тип неповторимости. Мы могли бы — по аналогии с гегелевской «хорошей» и «плохой» бесконечностью — говорить о хорошей и плохой неповторимости. «Хорошая неповторимость» — это такая, которая была бы направлена к обществу, для которого человек представляет большую ценность именно в силу своей непохожести на остальных.

Человеческое существование представляет собой особый вид бытия, непохожий на бытие любого другого объекта. К примеру, дом состоит из этажей, а этажи — из комнат. Таким образом, мы можем рассматривать дом как сумму этажей, а комнату — как часть этажа. Итак, мы можем более или менее произвольно разграничивать элементы бытия, намеренно сводя какое-либо конкретное явление или предмет к более общему или же, наоборот, вычленяя его из общего. И только человеческая личность,

---

* Следовательно, толпа подавляет индивидуальность составляющих ее людей, таким образом ограничивая их *свободу* ради *равенства* и подменяя *братство* стадным инстинктом.

ее существование не подвластны подобной процедуре; человек представляет собой нечто, завершенное в себе, существующее само по себе, — его нельзя ни разделить, ни сложить с другими предметами или явлениями.

Чему человек отдает предпочтение, его образ жизни — все это можно описать, исходя из нашей первоначальной идеи о том, что «быть — значит отличаться». Можно сформулировать это так: существование человека как личности означает абсолютную *непохожесть* его на других. Ибо своеобразие (уникальность) каждого означает, что он отличается от всех остальных людей.

Таким образом, человека нельзя ввести составляющим элементом ни в какую систему высшего порядка — ведь при этом он неизбежно теряет особое качество, которое отличает собственно человеческое бытие, — чувство достоинства. Наиболее ярко это проявляется в феномене массы, или толпы. Толпа как таковая не имеет ни сознания, ни ответственности. И именно поэтому она лишена существования. Несмотря на то что толпа может действовать и в этом смысле она «реальна», она не действует ни внутри себя, ни сама по себе. Социологические законы действуют не поверх людских голов, а напротив — люди сами являются проводниками этих законов. Возможно, подобные законы и кажутся имеющими силу, но они являются таковыми лишь в той степени, в какой действенны вероятностные расчеты для массовой психологии, и только в той мере, в какой является предсказуемым среднестатистический человек. Но этот среднестатистический человек — выдумка ученых, а не реальная личность. Он никак не может быть реальным человеком именно в силу своей предсказуемости.

Скрываясь и растворяясь в толпе, человек утрачивает важнейшее из присущих ему качеств — ответственность. С другой стороны, когда он берет на себя задачу, поставленную обществом, он добивается совсем иного — увеличения собственной ответственности. Бегство «в толпу» — это способ скинуть с себя бремя собственной ответственности. Как только кто-нибудь начинает вести себя так, как будто он всего лишь частица «высшего» целого и только это целое играет определяющую роль, он начинает получать истинное наслаждение от того, что удалось «сбросить» с себя хотя бы часть ответственности. Эта тенденция к избеганию бремени ответственности оказывается мотивом для любых форм коллективизма. Истинное

сообщество, в сущности,— это сообщество ответственных личностей; толпа — это просто множество обезличенных существ.

Когда дело доходит до оценки человеческих поступков, коллективизм нередко приводит к нелепым заблуждениям. Вместо конкретного, персонально ответственного индивида идея коллективизма подставляет лишь усредненный тип, а вместо личной ответственности — конформность и уважение к социальным нормам. В этом процессе ответственность утрачивается не только объектом оценки, но в неменьшей степени и субъектом такого оценочного суждения.

Оценка с помощью типов упрощает задачу тому, кто оценивает, поскольку она освобождает человека от ответственности за это оценочное суждение. Если мы оцениваем какого-то конкретного индивида как представителя определенного человеческого типа, нам даже не требуется сколько-нибудь подробно рассматривать данный индивидуальный случай, и это оказывается весьма удобным способом такой оценки. Это столь же удобно, как и, к примеру, оценка автомобиля по его марке или типу салона. Если вы сидите за рулем автомобиля какой-то определенной марки, вам хорошо известны собственные возможности в связи с этим. Если вам известна марка пишущей машинки, вам легко представить, что от нее можно ожидать. Даже породу собаки можно для себя выбрать подобным образом: пудель будет иметь совершенно определенные черты и определенные наклонности, у волкодава они будут существенно другими. Только в случае с человеком такие вещи «не проходят». Отдельный человек не детерминирован своим происхождением; его поведение нельзя вычислить, исходя из его типа. Такой расчет никогда не будет точным, никогда не «сойдется нацело» — обязательно будет какой-то остаток. Этот остаток и выражается в свободе человека избегать ограниченных рамок собственного типа. Истинно человеческое начинается в человеке там, где он обретает свободу противостоять зависимости от собственного типа. Ибо только там, именно в этой свободе, в ощущении своего свободного и ответственного бытия возникает подлинный человек. Чем более стандартизована некоторая машина или устройство, тем они лучше; но, чем больше стандартизована личность, чем больше она «растворяется» в своем классе, национальности, расе или характеро-

логическом типе, тем больше она соответствует некоему стандартному среднему — и тем ниже она в нравственном отношении.

В нравственном плане идея коллективизма приводит к понятию «коллективной вины». С людей спрашивают за то, за что они в действительности ответственности не несут. Тот, кто судит людей подобным образом или даже обвиняет их, ответственности за свой приговор не несет. Конечно, гораздо проще возвышать или унижать «расы» целиком, чем пытаться оценить каждого отдельного человека — то есть отнести его к одной из двух групп, на которые с точки зрения нравственности делятся все люди: к «расе» людей порядочных или к «расе» нравственно испорченных.

* * *

Человеческая ответственность — как экзистенциальный анализ пытается довести до нашего сознания — это ответственность, происходящая из неповторимости и своеобразия существования каждого индивида. Бытие человека представляет собой ответственность, вытекающую из конечности его жизни. Эта конечность жизни, ограниченный отрезок времени, отведенный человеку здесь, на земле, не лишает его существование смысла. Напротив, как мы уже видели, сама смерть делает жизнь более осмысленной. Мы сказали, что неповторимость жизни в целом складывается из «неповторимостей» каждой конкретной ситуации. А уникальность жизни вообще составляют уникальные судьбы каждого отдельного человека. Подобно смерти, судьба представляет собой часть жизни. Никто не может избежать всего конкретного и неповторимого, что готовит ему судьба. Если же он спорит со своей участью — то есть с тем, что не в его власти, с тем, за что он не несет никакой ответственности, с тем, в чем он не может быть *повинен*, — он упускает смысл своей собственной судьбы. А судьба человека всегда имеет определенный смысл: ведь судьба — столь же существенная составляющая смысла человеческой жизни, как и смерть. В пределах своей собственной «исключительной» судьбы каждый человек является незаменимым. Благодаря этой незаменимости повышается его ответственность при формировании собственной судьбы. Если мы говорим, что у человека есть судьба, это значит, что у каждого — своя собственная су-

дьба. И каждый находится наедине со своей судьбой, так сказать, один во всей вселенной. Его судьба, то есть все, что происходит с ним, неповторимо. Никто более не обладает теми возможностями, какими наделен данный индивид, и ему самому все эти возможности даются лишь однажды. Возможности, которые у человека возникают для реализации ценностей творчества и ценностей переживания, беды и несчастья, которые ожидают его в жизни — которые он не в состоянии отвести и поэтому должен переживать и, таким образом, реализовывать ценности отношения, — все это единственное в своем роде, принадлежащее ему, и только ему.

Парадоксальная природа любого отрицания своей судьбы становится очевидной, когда, к примеру, человек спрашивает, какова была бы его жизнь, если бы, скажем, на свет произвел его не отец, а кто-либо другой. Он забывает, конечно, что в этом случае он был бы не «сам он», что человек с иной судьбой просто обязан быть кем-то совершенно другим, так что в подобном случае было бы невозможно и говорить о «его» судьбе. Таким образом, вопрос о возможности другой судьбы для человека сам по себе несостоятелен, противоречив и бессмыслен.

Судьба человека принадлежит ему подобно тому, как принадлежит ему земля, которая держит его благодаря силе своего притяжения, но без которой человек не мог бы ходить. Мы должны принять нашу судьбу, как мы принимаем землю, на которой стоим, — это площадка, являющаяся как бы трамплином для нашей свободы. Свобода невозможна без положенной человеку судьбы; свобода — это всегда свобода выбора и приятия своей участи, выбора позиции, которую человек занимает, сталкиваясь со своей судьбой. Безусловно, человек свободен, но он не плывет свободно в безвоздушном пространстве. Он всегда окружен множеством ограничений. Однако он как бы отталкивается от этих ограничений для реализации своей свободы. Свобода предполагает ограничения, основывается на них. Психика зависит от инстинкта, существование — от материи. Но эта зависимость особого рода. Человек всегда превосходит землю, по которой идет, земля нужна ему лишь постольку, поскольку он может от нее оттолкнуться, использовать как трамплин. Если бы нам надо было дать определение человеку, мы бы сказали, что человек представляет собой существо, освободившее себя от всего, что его определяло (определяло как

биологический, психологический и социологический тип), другими словами, это существо, которое превосходит все эти детерминанты — либо побеждая их и формируя их по-своему, либо намеренно подчиняясь им.

Этот парадокс подчеркивает диалектическое свойство человека: в присущей ему извечной незавершенности и свободе выбора заключено то, что его реальность — это потенциальная возможность. Он не является еще таким, каков он есть, таким он лишь должен стать.

Быть человеком — значит быть ответственным — потому уже, что это означает быть свободным. Это такой способ бытия, который, как говорит Ясперс, в первую очередь сам решает, каким ему быть, это «самоопределяющееся бытие». Это «существование». Стоящий передо мной стол всегда останется тем, что он е с т ь , — по крайней мере до тех пор, пока человек не приложит к нему руки с тем, чтобы изменить его. Однако человек, сидящий за этим столом напротив меня, каждый раз заново решает, каким он будет в следующий момент, что он скажет мне или скроет от меня. Из множества самых разных возможностей своего бытия он реализует лишь одну-единственную и таким образом предопределяет свое «существование» как таковое. (Человеческий способ бытия, названный существованием, можно определить также как «бытие собственной сущности».) Никогда в течение жизни судьба не предоставит человеку случая избежать необходимости выбора из альтернативных возможностей. Тем не менее он может сделать вид, «как будто» у него нет выбора и он несвободен в своем решении. Такое «поведение как будто» составляет существенную часть человеческой трагикомедии.

Австрийский император Франц I, как повествует один старый анекдот, неоднократно отказывал одному просителю, который приходил к нему с одним и тем же делом. После очередного отказа император, повернувшись к своему адъютанту, сказал: «Вот увидите, этот болван в конце концов добьется своего». Что же кажется нам забавным в этом анекдоте? Да то, что император делает вид, что несвободен, что бессилен решать, «добьется» ли своего «болван» в следующий раз.

Очень часто в юмористических рассказах обыгрываются комические ситуации, когда человек слеп по отношению к своей свободе принятия решений. Вот, к примеру, рассказ о человеке, который жалуется своей жене, что со-

временные люди совершенно безнравственны. В доказательство своей точки зрения он говорит: «Например, я сегодня нашел бумажник. Неужели ты думаешь, мне придет в голову отнести его в бюро находок?» В чем здесь шутка? А в том, что если кто-нибудь и решается говорить о своей собственной нечестности, то так, как будто он не несет за нее ответственности. Человек в вышеприведенном рассказе делает вид, что он просто вынужден мириться со своим безнравственным поступком — точно так же, как ему приходится мириться с безнравственностью других. Он поступает так, будто он несвободен и не может решить, оставить бумажник себе или же сдать его в бюро находок.

Мы говорили о школьном учителе, который описывал «сущность» человеческой жизни как процесс окисления и сгорания. Свеча, которая только «наличествует» — пользуясь терминологией философии экзистенциализм а , — сгорает до конца, эта свеча никак не может управлять процессом собственного сгорания. Человек же, поскольку ему свойственно осмысленное существование, всегда свободен в своем решении относительно способа собственного бытия. В его власти принимать самые различные решения, вплоть до возможности самоуничтожения. Мы даже возьмем на себя смелость сказать, что этот наиболее радикальный вызов самому себе, на который способен человек (то есть не только сомнения в смысле жизни, но и действия, направленные против жизни), эта фундаментальная возможность человека выбрать самоубийство, эта его свобода решать, быть ли ему вообще, выделяют человека из всех других существ, этим человеческий способ бытия отличается от существования животных.

* * *

Свобода принятия решений, так называемая свобода воли, для человека непредубежденного есть нечто само собой разумеющееся; он непосредственно ощущает себя свободным. Человек же, серьезно сомневающийся в свободе своего волеизъявления, либо безнадежно поддался влиянию философии детерминизма, либо болен параноидной шизофренией; в последнем случае ему кажется, что воля его «скована» кем-то извне. Фатализм невротика проявляется в том, что свобода воли как бы скрыта от не-

го; невротик сам себе не дает реализовать собственные возможности, он сам мешает себе быть таким, каким он «может быть». Вследствие этого он искажает свою жизнь. Если мы утверждали вначале, что быть человеком означает быть непохожим на других, то теперь мы должны выразить эту формулу иначе: быть человеком — значит не только не походить на других, но также уметь становиться непохожим, то есть уметь изменяться.

Свобода воли противостоит судьбе. Ведь судьбой мы называем то, что по сути своей отрицает человеческую свободу, судьба — это то, что лежит за пределами как власти человека, так и его ответственности. Однако никогда не следует забывать, что вся свобода человека находится в зависимости от его судьбы, поскольку свободой этой человек пользуется в пределах своей судьбы и именно благодаря свободе он на эту судьбу воздействует.

Целостность прошлого — именно потому, что в нем уже ничего нельзя изменить, — составляет основу человеческой судьбы. То, что прошло, становится принципиально неизменным. И тем не менее человек обладает некоторой свободой даже по отношению к собственной судьбе, воплощенной в прошлом. Конечно, прошедшее во многом определяет и объясняет настоящее, однако никак нельзя представить себе будущее, которое определялось бы исключительно прошлым. В этом заключается ошибка, типичная для фаталистической позиции невротика, который, вспоминая свои прошлые неудачи, заключает, что его неудачная, несчастная судьба определяет и оправдывает все его возможные будущие ошибки. На самом деле ошибки прошлого должны служить плодотворным материалом для формирования более совершенного, «лучшего» будущего; из собственных промахов необходимо извлекать уроки. Человек волен занять чисто фаталистическую позицию по отношению к своему прошлому или, наоборот, чему-то учиться на опыте прошлого. Никогда не поздно учиться, но и никогда не рано: учиться всегда «самое время», чему бы мы ни учились. Пренебрегая этим, мы рискуем оказаться похожими на того пьяницу, которого убеждали бросить пить.

— Теперь уже слишком поздно, — отвечал он.

— Но ведь это никогда не поздно! — продолжали убеждать его.

— В таком случае я обязательно брошу, но как-нибудь потом, — окончательно парировал он.

Человеческая свобода вызывается к действию незыблемостью прошлого, которое вследствие этого становится судьбой. А судьба, то есть все уже свершившееся, должна всегда выступать стимулом к новым, сознательным и ответственным действиям. Как мы уже видели, в жизни человек постоянно находится в таком положении, что в любой момент он может оказаться перед необходимостью выбора из множества возможностей одной-единственной альтернативы, которую он «спасает» от небытия, реализуя ее в своих действиях, как бы перенося ее в целости и сохранности в «царство прошлого». И в этом царстве прошедших событий то, что прошло, непременно сохраняется — как ни парадоксально это звучит — именно благодаря тому, что все это уже в прошлом. Как мы отмечали выше, реальность прошедшего защищена именно его неизменностью. Прошедшее — самый надежный вид бытия. Становясь прошедшими, наши возможности уже никогда не исчезнут бесследно — только нереализованные возможности уходят навсегда. (Сравните сказанное выше в отношении к единичным ситуативным ценностям с постоянно и необратимо уходящими возможностями реализовать их.) Только тому, что сохранено в прошлом, не грозит кануть в небытие. Действительность спасается от исчезновения, становясь прошлым. Момент превращается в вечность, если возможности, скрытые в нем, превращаются в те реальности, которые надежно хранятся в прошлом, «навсегда». В этом и заключается смысл любой актуализации. В этом смысле человек актуализирует себя не только тогда, когда он выполняет какие-то действия или создает творения непреходящей ценности, но даже и тогда, когда он просто существует. Как мы уже видели, такой объективизм позволяет нам сказать: то, что уже реализовано в человеческом существовании, никогда нельзя уничтожить, даже если вдруг это забудется, даже если память об этом полностью подавлена — например, в результате смерти человека, пережившего это. В противоположность описанной ситуации сравните с ней то, что будет ниже сказано о субъективизме, или вполне возможный случай, когда человек, столкнувшись с неудачей, одурманивает сам себя, впадая в безответственность несчастья через опьянение или, еще *хуже*, — в абсолютно безответственное стремление к самоубийству.

* * *

Судьба может быть представлена человеку в трех принципиальных формах: 1) как его естественная *предрасположенность* или природный дар — то, что Тандлер в свое время назвал «телесной неизбежностью»; 2) как *ситуация,* то есть целостность его внешнего окружения; 3) как взаимодействие предрасположенности и ситуации, которое формирует человеческую *позицию.* Человек занимает позицию по отношению к чему-либо, что означает, что он формирует к этому свое отношение. Занять позицию или сформировать отношение к чему-либо — вопреки принципу предопределенности «данной позиции» — это вопрос свободного выбора. Доказательством этому является тот факт, что человек способен «сменить свою позицию», принять иное отношение (для этого мы включаем размерность времени в нашу объяснительную схему, поскольку смена позиции означает изменение отношения, происходящее со временем). Смена позиции в этом смысле включает, к примеру, все, что мы называем образованием, обучением или саморазвитием, а также психотерапию в самом широком смысле этого слова — вплоть до таких грандиозных внутренних переворотов, как обращение в другую веру.

В предрасположенности выражена биологическая участь человека, в ситуации — его социальная детерминированность. Кроме того, существует и его «психологическая судьба». Чуть позже мы вернемся к этим вопросам и рассмотрим, как биологические, психологические и социальные факторы человеческой судьбы ограничивают его свободу.

Рассмотрим сначала те случаи или ситуации, в которых человек противостоит биологической неизбежности. Сразу же возникает вопрос о том, насколько и как далеко распространяется свобода человека в отношении к собственному организму или насколько глубоко проникает его способность к свободному выбору и произвольной регуляции в его собственную физиологическую организацию. Здесь мы подступаем к классической психофизической проблеме, поэтому мы вынуждены отступить перед бесконечными дискуссиями о том, зависит ли и в какой степени физическое, телесное существование человека от его духовно-психического бытия или наоборот. Мы ограничимся лишь анализом и сравнением нескольких харак-

терных случаев, в надежде на то, что они скажут сами за себя.

Ланге, известный психиатр, описывал следующий случай. Он длительно наблюдал за парой идентичных (однояйцевых) братьев-близнецов, которые долгие годы жили вдалеке друг от друга. Практически в то же самое время, когда он лечил одного из этих близнецов от паранойи, доктор Ланге получил письмо от другого, жившего в отдаленном городе. Это письмо отчетливо выдавало маниакальные симптомы, совпадающие по содержанию с параноидальными, обнаруженными у первого брата. Это действительно судьба: у идентичных близнецов, развившихся из единой зародышевой клетки и имевших одну и ту же исходную генетическую предрасположенность, почти одновременно проявилось одно и то же психическое заболевание.

Ну как тут не склониться — под впечатлением случаев, подобных этому, — перед мощью природной судьбы? Рассматривая *эта* факты, свидетельствующие о способности органических сил выходить на передний план, противостоя всему остальному, как мы можем еще сомневаться в этих силах? Разве человеческая судьба не сформирована в основном такими биологическими факторами, этими врожденными природными задатками? Какова же тогда роль собственно человеческого, духовного фактора, где и когда он возобладает? Результаты исследований по наследственной патологии близнецов подтверждают фаталистические заключения, исключительно опасные тем, что они парализуют человеческую волю, призванную противостоять своей собственной внутренней предопределенности.

Теперь о том, что касается второго случая. Во время своей работы в Венской неврологической клинике доктор Хофф и его помощники проводили с испытуемыми экспериментальные сеансы гипноза, с тем чтобы вызвать состояние «чисто выкристаллизованного» аффекта.

В разное время испытуемым предлагались то радостные, то грустные переживания. Анализ кровяной сыворотки, взятой у испытуемого в период радостного возбуждения, показал, что в это время ее иммунная активность против бацилл-возбудителей тифа гораздо выше, чем в тот момент, когда этого же испытуемого охватывают грустные переживания. Данные исследования отчасти объясняют пониженную сопротивляемость инфекциям

у тревожных ипохондриков. Они же помогают понять, почему в инфекционных больницах или даже в лепрозориях санитаркам, которые полны высочайшего чувства долга, удавалось избежать заражения, так что передаются легенды об их «чудодейственном» иммунитете.

Мы считаем, что нет смысла противопоставлять «силу духа» и «силы природы». Мы уже отмечали, что как разум, так и плоть являются составляющими человека, что и разум, и плоть зависят друг от друга. Ибо человек является гражданином сразу нескольких миров; он находится в состоянии постоянного жизненного напряжения, в биполярном силовом поле. Если бы мы попытались проверить эти силы, натравливая их друг на друга, в итоге мы, вероятно, получили бы ярчайший вид соревнования.

Вечная борьба духовной свободы человека с его внутренней и внешней судьбой и составляет, по сути, человеческую жизнь. Ни в коей мере не преуменьшая значения судьбы, особенно судьбы биологической, мы, как психотерапевты, рассматриваем судьбу как конечный полигон для человеческой свободы. Ради своей работы по крайней мере мы должны действовать так, как будто область принуждения и давления судьбы не посягает на поле свободы действий; таким образом мы можем максимально полно использовать свою свободу.

Даже там, где физиология тесно связана с психикой — в случаях патологии мозга, — патологическое физическое изменение совсем не обязательно и не раз и навсегда определяет судьбу человека, скорее болезнь является как бы отправной точкой для формирования больным своей судьбы. В этом смысле говорят, что мозг человека «пластичен». Нам известно, к примеру, что в случае поражения ассоциативных полей головного мозга другие области коры могут компенсировать подобное нарушение, так что рано или поздно необходимые функции могут быть восстановлены [1]. Известному американскому нейрохирургу Дэнди удалось даже удалить кору головного мозга правого полушария целиком (у правшей), не производя никаких сколько-нибудь значимых и устойчивых психических на-

---

[1] Многочисленные нейропсихологические исследования, выполненные под руководством выдающегося советского психолога А. Р. Лурия, подтверждают, что за счет компенсирующих путей могут быть восстановлены функции не только ассоциативных полей головного мозга человека. — *Прим. ред.*

рушений. Будет ли принят больным и его родственниками физический недуг, являющийся следствием подобной операции — а при этом парализуется вся левая часть тела, — это отдельный вопрос. Такого рода проблема имеет отношение к философскому основанию медицинской практики.

В настоящее время — хотя достоверно это пока еще неизвестно — существуют предположения, что целые участки человеческого мозга недоразвиты. До сих пор не выяснено, все ли в действительности ганглиозные клетки мозга используются в его деятельности. Тот факт, что другие участки мозга могут брать на себя функции пораженных центров, казалось бы, указывает на то, что используются они далеко не все. И что наиболее важно — как показали последние исследования — филогенетическое развитие мозга происходит скачками. В частности, число ганглиозных клеток возрастает не постепенно, а удваивается на каждой новой стадии эволюции мозга[1]. Кто может с определенностью сказать, что сегодня исчерпаны все ресурсы человеческого мозга на современном этапе его эволюции? Разве не чувствуется, что функциональное развитие нашего мозга еще не достигло максимально возможного уровня?

Биологическая судьба представляет собой материал, который приобретает форму под воздействием свободного человеческого духа, то есть под влиянием того, ради чего, с точки зрения человека, он существует. Снова и снова мы становимся свидетелями того, как осмысленно человек вплетает свою биологическую предопределенность в структуру собственной жизни. Мы постоянно встречаем людей, добившихся успехов в преодолении невероятных трудностей — серьезных физических недостатков, которыми они были наделены от природы; люди эти преодолели первоначальные препятствия на пути своего духовного развития, препятствия, навязанные так называемым биологическим фактором.

Та форма жизни, которой они в итоге достигают, напоминает произведение искусства или высшее спортивное достижение: первое — в том смысле, что свобода воли придала форму сопротивляющемуся биологическому ма-

---

[1] К сожалению, В. Франкл не приводит точных ссылок по этому чрезвычайно интересному факту, оставляя неясным содержание упоминаемых им эволюционных стадий. — *Прим. ред.*

териалу; второе — в том смысле, в котором мы ранее представляли мастерство спортсмена как пример того, чего можно достичь целенаправленным усилием. Бегун, стартовавший позади своего соперника с определенной форой, может по результатам забега оказаться лучше его, даже если не он первым пересечет финишную линию. Неудивительно, что у англичан, у этой нации спортсменов, одним из самых распространенных является принцип: «сделать все от себя зависящее». Этот принцип подразумевает, что сам человек при оценке какого-либо достижения принимает в расчет элемент его относительности. Достижение должно оцениваться по отношению к исходной точке, к конкретной ситуации со всеми ее сложностями, со всеми внешними и внутренними преградами.

Человеческая жизнь, отмеченная с самого начала печатью противостояния индивида собственной природной ограниченности, может показаться единой и грандиозной рекордной гонкой. Нам известен человек, у которого в результате предродового поражения мозга были частично парализованы все четыре конечности. Его ноги были настолько атрофированы, что всю жизнь он был прикован к каталке. Вплоть до позднего отрочества его вообще считали умственно отсталым, и он оставался безграмотным. В конце концов какой-то ученый заинтересовался им и организовал для него минимальное начальное обучение. В поразительно короткий срок наш пациент научился не только читать, писать и тому подобное, но и приобрел знания на уровне университетского образования в тех вопросах, которые вызывали его особый интерес. Теперь уже многие известные ученые и профессора стали соперничать друг с другом за право стать его частным преподавателем. Он создал в своем доме литературный салон, в котором сам стал наиболее интересной и привлекательной фигурой. Лучшие красавицы боролись за его любовь, за место в его постели, настолько теряя головы, что случались целые скандалы и даже попытки самоубийства. А этот мужчина не мог даже говорить нормально! Его артикуляция была резко затруднена тяжелой болезнью; каждое слово он произносил с неимоверными усилиями и перекошенным лицом. Какой великой силой нужно было обладать этому человеку, чтобы «вылепить» свою жизнь! И каким примером мог бы он быть для наших пациентов, которые в большинстве своем начинают с гораздо менее тяжелого состояния, чем начинал он! Ибо если

бы его жизнь сложилась в соответствии с его «судьбой», он должен был бы просто прозябать в каком-нибудь заведении для умственно отсталых — чтобы в один прекрасный день умереть там в безвестности.

* * *

Теперь вернемся к тому, что мы обозначили как «психологическую судьбу человека», имея при этом в виду те психологические факторы, которые определяют путь к духовной свободе индивида. Заслуга психоанализа в том, что он сумел отчетливо выделить детерминированный характер психических процессов, их предопределенность, рассматривая все душевные события как неизбежный результат определенных более или менее необходимых «механизмов». Однако любой непредубежденный наблюдатель не может не признать того простого факта, что наши инстинкты, так сказать, лишь «формируют предложения» к поведению, тогда как наше «Я» принимает решение, что в конце концов делать с этими предложениями. Именно наше «Я» способно решать — и совершать свободный выбор; именно «Я» выступает субъектом желания: «Я хочу». И так происходит всегда — независимо от того, куда нас «влечет» сумма бессознательных побуждений — «Оно».

Сам Фрейд был вынужден допустить, что «Эго» («Я») по сути своей противостоит инстинктам, составляющим подсознательное «Оно». С другой стороны, он пытался вывести «Эго» из инстинктов. Несостоятельность подобного подхода аналогична тому, как если бы в ходе судебного разбирательства адвокат, закончив свою защитную речь, оказался вынужденным занять место обвинителя и вести дело против самого себя. Эрвин Штраус давно уже доказал, что сила, которая подчиняет себе инстинкты и управляет ими, не может сама быть выведена из инстинктов. А Шелер охарактеризовал психоанализ как интеллектуальную алхимию, которая настаивает на возможности превращения сексуальных инстинктов в нравственные побуждения.

Конечно же, «Эго», как воплощение воли, принимающей решение, неизбежно нуждается в энергии инстинкта. Однако «Эго» никогда не может оказаться просто пассивно «влекомым». Плавать под парусом — это не значит отдать корабль на волю ветра; напротив, искусство моряка-парусника как раз и заключается в его способности использовать ветер так, чтобы он гнал корабль в нуж-

ном направлении, так что хороший моряк может править даже против ветра. Опасность психоаналитической концепции человеческой инстинктивности состоит в том, что она в конечном итоге приводит к фатализму. Как бы там ни было, невротические больные прежде всего предрасположены к слепой вере в неизбежность судьбы.

Изначальное слабоволие — это выдумка, не существует такой реальности. И хотя невротик склонен приписывать независимый статус силе воли, она сама по себе не остается чем-то застывшим или раз и навсегда данным. Напротив, сила воли определяется ясностью и глубиной понимания собственных целей, искренностью принимаемых решений и в немалой степени — навыками принятия решений (которых невротическим больным особенно не хватает). До тех пор, пока человек будет продолжать постоянно и совершенно неоправданно напоминать себе перед каждой попыткой совершить усилие, что она может оказаться неудачной, он вряд ли преуспеет в своих усилиях — хотя бы потому, что ему не захочется разрушать собственные ожидания. Поэтому тем более важно при выработке решения оградиться с самого начала от всех контраргументов, возникающих при этом в таком множестве. Если, к примеру, некто обдумывает возможность бросить пить, его сразу же подстерегает огромное разнообразие внутренних возражений против этого шага, например: «Но я же вынужден...» или «Да, но я вряд ли смогу удержаться...» и так далее. Если бы вместо этого он просто повторял себе: «Больше ни единого глотка, и точка!» — он был бы на более правильном пути.

Насколько поучительным — несмотря на всю свою спонтанность и непреднамеренность — оказался ответ одной из наших пациенток, больной шизофренией, на вопрос о том, страдает ли она слабоволием: «Я слабовольна до тех пор, пока хочу быть такой, но когда я не хочу этого, я перестаю быть слабовольной». Эта больная, несмотря на свой психотизм, на редкость проницательно определила, что люди склонны скрывать сами от себя свободу собственной воли, оправдываясь якобы присущим им слабоволием.

На невротических больных — фаталистов сильное впечатление производят идеи «индивидуальной психологии» (причем они эти идеи понимают неверно и, как следствие, неверно их используют), в результате чего они склонны винить условия своего существования в детстве, получен-

ное ими воспитание и образование в том, что все это «сделало» их такими, какие они есть, и, таким образом, предопределило их судьбу. Такие люди пытаются оправдать слабости своего характера изъянами биографии. Они принимают эти слабости как нечто раз и навсегда данное, вместо того чтобы понять следующее: раз в детстве и юности они находились под воздействием столь неблагоприятных условий, это тем более их обязывает взять себя в руки и заняться самовоспитанием. Один пациент, доставленный в психиатрическую клинику после попытки совершить самоубийство, ответил на увещевания своего психотерапевта: «Ну что я могу здесь сделать? Я как раз тот самый типичный «единственный ребенок», о котором пишет Адлер».

Мораль «индивидуальной психологии» (если ее правильно понимать) должна требовать от каждого человека освобождаться от типических ошибок и слабостей, под влиянием которых он — в результате своего воспитания — все еще находится, освобождаться настолько, чтобы уже не иметь на себе клейма «единственный ребенок» или какого-нибудь еще, в зависимости от каждого конкретного случая. Фатализм невротика представляет собой еще одну неявную форму бегства от ответственности. Такой невротик предает свою неповторимость и непохожесть на других, ища прибежища в типичности и цепляясь за судьбу, которую якобы нельзя изменить. И в данном случае неважно, каков конкретно этот тип, законам которого человек, как он считает, обязан следовать: тип ли это характера, расовый или классовый тип — иными словами, какую судьбу имеет в виду человек: психологическую ли (коллективную), биологическую или социальную.

«Закон» («индивидуальной психологии»), которому «подчинялся» вышеупомянутый пациент (воспринимающий себя единственным ребенком), имеет действие лишь теоретически для человека, далекого от психологии; практически же, в действительности этот закон действует до тех пор, пока его истинность принимается как должное, до тех пор, пока в законе этом человек видит не просто факт, но с у д ь б у , — а это уже фатализм. Неправильное воспитание никого не оправдывает; последствия его необходимо преодолевать сознательными усилиями.

То, что каждый человек духовно свободен в выборе позиции не только по отношению к своей физической, но и по отношению к своей психической природе, другими

словами, что для него вовсе не обязательно слепо подчиняться психологической судьбе, наиболее драматично и ясно проявляется, наверное, в тех случаях, когда людям приходится выбирать позицию по отношению к болезненным состояниям своей психики. В своей книге «Психология обсцессивного невроза» Эрвин Штраус исследовал, насколько неизбежными или искусственными — «созданными» — являются патологические процессы в психике, то есть в какой мере они предопределены судьбой и неподвластны свободе воли человека. В особых случаях, подобных неврозу навязчивых состояний, Штраус склоняется к мнению, что болезнь может настолько ограничить свободу существования такого больного, что даже его философская позиция предопределена судьбой. Мы не можем с этим согласиться и еще обсудим этот вопрос. Здесь же, однако, мы приведем несколько примеров, которые демонстрируют способность человека свободно формировать свою позицию, несмотря на нездоровую психику.

Больная, необыкновенно умная учительница средней школы, проходила в клинике лечение от периодически повторяющихся депрессий, вызванных органической патологией. Ей прописали психотропные лекарства, то есть фактически применялся соматический подход. Однако в ходе непродолжительной беседы с пациенткой врач выяснил, что ее депрессия в данный момент была, по сути, не органического происхождения, а психогенная; и даже если рассматривать болезнь в целом, в ней можно было выделить психогенный компонент. Ибо больная рыдала из-за того, что она такая слезливая. Дополнительный психогенный компонент теперь осложнял первоначально органическое заболевание. Она теперь находилась в состоянии депрессии из-за своей депрессии, то есть ее настоящая депрессия являлась своеобразной реакцией на органическое состояние. Имея в виду подобную реакцию, врач добавил дополнительный терапевтический курс — а именно курс психотерапии для воздействия на психогенные факторы. В соответствии с этим пациентке велели не обращать внимания, насколько это возможно, на свое подавленное настроение и прежде всего не предаваться грустным размышлениям о своей подавленности, поскольку благодаря подобным размышлениям перспектива ей будет видеться очень невеселой. Больной предложили позволять состоянию подавленности пройти мимо, подобно

тому как облако проплывает мимо солнца, скрывая его от наших глаз. Она должна помнить, что солнце продолжает существовать, даже если в какой-то момент мы и не видим его. Так же продолжают существовать и ценности, хотя больной, находящийся в состоянии депрессии, временно не в состоянии воспринимать их.

Применение психотерапии помогло больной освободиться от многого из того, что она в себе подавляла. Она сама раскрыла врачу все свое душевное отчаяние — свою низкую самооценку, ничтожность содержания и смысла своей жизни — ужасного существования человека, чувствующего себя безнадежно связанным по рукам и ногам этими повторяющимися состояниями депрессии, к которым приговорила ее судьба. Теперь требовалось лечение, выходящее за рамки чистой психотерапии, в узком смысле этого слова. Необходим был курс логотерапии. Врач должен был показать пациентке, что сама ее болезнь — эти предопределенные судьбой (как сказал бы Штраус, «самопорожденные») повторяющиеся состояния депрессии — бросала ей вызов. Поскольку люди вольны в выборе духовной позиции по отношению к собственным психическим процессам, ей предоставлялась свобода в принятии позитивного отношения к своему недугу, или, другими словами, ей предстояло реализовать то, что мы назвали «ценностями отношения». С течением времени больная научилась видеть, что жизнь полна для нее личных задач, несмотря на ее угнетенное состояние. Более того, она научилась в этих состояниях видеть еще одну задачу: задачу как-то уживаться с ними, быть выше их. После такого экзистенциального анализа — а это именно он и был — она смогла, несмотря на такие свои состояния и даже во время более глубоких фаз эндогенной депрессии, вести жизнь, в большей степени полную сознания ответственности и смысла, чем до лечения, и даже, вероятно, более осмысленную, чем была бы ее жизнь, не заболей она вовсе. Пришел день, когда эта пациентка смогла написать своему врачу: «Я не была человеком, пока Вы меня не сделали им». Хочется вновь вспомнить замечание Гёте, которое мы уже цитировали в качестве ценнейшего принципа любой психотерапии: «Если мы принимаем людей такими, какие они есть, мы делаем их хуже. Если же мы относимся к ним так, как будто они таковы, какими им следует быть, мы помогаем им стать такими, какими они в состоянии стать».

Во многих случаях заболеваний психики свободный выбор позиции по отношению к собственной жизни больной может осуществлять в форме примирения с выпавшим на его долю недугом. Ибо именно постоянная напрасная борьба с такими «самопорожденными» состояниями и ведет к усугублению депрессии, тогда как человеку, просто и без особых страданий принимающему подобные приступы, легче не придавать им значения, и оправляется от них он тоже быстрее.

Одна женщина десятилетиями жестоко страдала от слуховых галлюцинаций. Ей постоянно слышались ужасные голоса, насмехающиеся надо всем, что она делала. Однажды ее спросили, как же ей, несмотря на это, удавалось сохранять присутствие духа. Как она относилась к своим галлюцинациям? Она ответила: «А я просто думаю про себя: в конце концов, слышать такие голоса гораздо лучше, чем быть совсем глухой». Сколько умения в выборе жизненной линии проявила эта простая женщина, каким важным достижением (в смысле реализации ценностей отношения) является все ее поведение! Как отважно мирилась она с мучительными симптомами шизофрении, которые могли бы заставить ее полностью потерять самообладание. Разве в этом шутливом и одновременно мудром ответе не содержится элемент свободы духа перед лицом психического нездоровья?

Каждому психиатру известно, насколько не похожим друг на друга может быть поведение больных, страдающих одним и тем же психическим заболеванием в зависимости от их духовной позиции. Один паралитик раздражителен и враждебен по отношению к окружающим, тогда как другой — хотя, по сути дела, страдает тем же заболеванием — дружелюбен, приветлив и даже обворожителен с окружающими его людьми. Нам известен такой случай. В бараке концентрационного лагеря лежали несколько человек, больных тифом. Все бредили, кроме одного, который старался отвести ночной приступ горячки, намеренно отгоняя ночной сон. Возбуждение и интеллектуальный подъем, вызванный лихорадкой, он использовал, однако, для того, чтобы восстановить неопубликованную рукопись своего научного труда, которую у него отобрали в лагере. За шестнадцать бредовых ночей он заново воссоздал всю книгу целиком, делая в потемках краткие стенографические записи ключевых слов на крошечных обрывках бумаги.

* * *

Всегда и везде человек оказывается включенным в социальный контекст — в связи с другими людьми и в цепи событий. Личность детерминирована сообществом в двояком смысле: с одной стороны, ее поведение в целом обусловлено социумом — и в то же время, с другой стороны, она сама воздействует на социум, постоянно направлена на него. Таким образом, для индивидуального поведения характерна не только социальная причинность, но и социальная направленность. В отношении социальной причинности необходимо снова отметить, что так называемые социологические законы никогда до конца не определяют поведения индивида — стало быть, они не лишают человека свободы воли. Более того, они могут влиять на него, только проходя через специальную зону индивидуальной свободы, в которой они только и оставляют след в индивидуальном поведении. В отношении общественной предопределенности человеческой судьбы можно сказать, что и здесь остается для человека область, в которой возможен его собственный свободный выбор, так же как и в случае с биологической или психологической предопределенностью его существования.

Раз уж мы коснулись вопроса о социальной предопределенности, мы должны выделить здесь, к сожалению, типичную психотерапевтическую ошибку, к которой склонно большинство специалистов по индивидуальной психологии. Она заключается в представлении о том, что все достойное и полноценное в человеческом поведении сводится к социальной корректности и ею же исчерпывается. Утверждение о том, что в индивидуальном поведении ценным является только то, что оказывается выгодным сообществу, с нравственной точки зрения несостоятельно. Такая этическая предпосылка привела бы к обеднению ценностей человеческого существования. Легко показать, что в мире ценностей существуют целые области сугубо личного, «индивидуального пользования». Это те ценности, которые могут или должны реализовываться за пределами всякого сообщества и независимо от него. Сюда относятся, например, все те ценности, которые мы назвали ценностями переживания. Они находятся целиком за пределами влияния сообщества. Богатый запас ценностей, которые оказываются доступными через восприятие природы или искусства, остается в распоряжении инди-

вида даже при полнейшем его одиночестве и является по сути своей принципиально личным, индивидуальным. Эти ценности остаются в силе независимо от того, выгодны они сообществу или нет. Утверждая это, мы отдаем себе ясный отчет в том, что вместе с тем существует множество «ценностей переживания», которые по природе своей относятся к атрибутам общественного бытия. Эти ценности могут опираться как на широкие сообщества (товарищество, солидарность и т. д.), так и на более узкую основу — например, на сексуальное партнерство как на взаимные интересы двоих.

До сих пор мы рассматривали социальное окружение в качестве возможного основания или цели человеческого существования. Теперь мы должны рассмотреть социум как судьбу в собственном смысле — а именно как более или менее неизменный и неизбежный элемент реальности, противостоящий человеческой воле, вызывающий ее на борьбу. Здесь, таким образом, сосредоточена третья область, в которой судьба противостоит человеку, поэтому мы должны разобраться с социологическими факторами. Позже мы обсудим вопрос о формировании собственной профессиональной жизни и проблему достижения «активного» урегулирования взаимоотношений человека с социальным окружением. В следующем подразделе социальное окружение выступает как сила, способная стать мощной причиной человеческого страдания...

2. О смысле страдания

Мы уже говорили, что быть человеком — это значит быть осознающим и ответственным. Человеческая ответственность всегда оказывается ответственностью за реализацию тех или иных ценностей — причем реализацию не только «вечных», непреходящих, но и «ситуативных» ценностей (по Шелеру). Возможности для реализации ценностей предоставляются человеку в каждый момент самые различные, так же как и разные люди используют эти шансы совершенно по-разному. Требование реализации ценностей — требование, исходящее от мира ценностей и направленное к миру человеческих с у д е б , — становится, таким образом, конкретным, персональным и ежечасным призывом к каждому отдельному человеку. Неповторимые возможности, предоставляемые каждому индивиду, настолько же специфичны, как и возможности, заключен-

ные в каждой сложившейся исторической ситуации со всем ее неповторимым своеобразием.

Различные ценности соединяются таким образом, что в результате формируется конкретная специфическая задача для данного индивида. Это соединение придает ценностям ту неповторимость, в которой каждый человек видит серьезное и по-настоящему убедительное обращение к нему лично — и ни к кому другому. До тех пор пока он не познает, чт*о* именно определяет единственность и принципиальную неповторимость его собственного существования, он не сможет ощутить выполнение своей жизненной задачи персонально обязательным и неотделимым элементом собственной судьбы.

Обсуждая вопрос о смысле жизни, мы выдвинули три категории ценностей. В то время как ценности первой категории (созидательные) актуализируются в действии, ценности переживания реализуются в (относительно) пассивном принятии мира (например, природы или искусства) нашим сознанием. Ценности отношения, однако, актуализируются всюду, где индивид сталкивается с чем-либо, навязанным судьбой, чего изменить уже нельзя. Из того, каким образом человек принимает такие печальные «подарки» судьбы, как он ассимилирует все эти трудности в своей душе, проистекает неисчислимое множество потенциальных ценностей. Это означает, что человеческая жизнь может быть наполнена не только созиданием или наслаждением, но и страданием.

Тот, кто преклоняется перед поверхностным культом успеха, очевидно, не поймет и не примет этих соображений. Но как только мы дадим себе труд остановиться и задуматься над собственными обыденными суждениями о человеческом существовании, мы сразу же увидим, что признаем ценность многих вещей вне зависимости от связанных с ними успехов или неудач. Великие художники, в частности, хорошо понимали и отражали в своих произведениях этот феномен внутренней полноты и целостности, присущих человеку вопреки внешним неудачам. Выразительный пример, который сразу же приходит в голову, описан в повести Толстого «Смерть Ивана Ильича», где рассказывается история некоего респектабельного государственного чиновника, который оказывается потрясенным всей чудовищной бессмысленностью собственной жизни, «прозрев» только перед лицом неожиданно надвигающейся смерти. Но, постигая всю свою бес-

смысленность, в самые последние часы своей жизни этот человек перерастает сам себя; он достигает такого внутреннего величия, что оно освящает всю его предыдущую жизнь и — несмотря на ее очевидную ничтожность — делает ее значительно более осмысленной. Жизнь, таким образом, может приобрести свой окончательный смысл не только в результате смерти (например, героическая смерть), но и в самом процессе умирания. Не только пожертвовав жизнью можно придать ей смысл — жизнь может наполниться благородным смыслом даже в тот момент, когда она неожиданно разрушается.

Несостоятельность поклонения успеху становится особенно очевидной, если обратить внимание на нравственную проблему жертвенности. Конечно, в тех случаях, когда человек совершает жертвенный поступок на основе расчета, тщательно взвесив, в какой мере этот поступок приблизит его к желаемому результату, жертвенность теряет всю свою нравственную значимость. Настоящая жертвенность появляется только там, где существует риск того, что наше пожертвование может оказаться неоцененным или даже напрасным. Кто осмелится утверждать, что человек, бросившийся в воду ради спасения утопающего, действовал менее нравственно или даже безнравственно, только потому, что оба утонули? Разве могли мы хотя бы предположить этот риск, когда признавали любое спасательное в подобной ситуации действие высоконравственным? Вспомним, какую высокую моральную оценку мы выносили человеку, который всю жизнь героически боролся, хоть и безрезультатно, и ушел из жизни героически, прожив ее не напрасно.

Недостаток успеха никогда не означает утрату смысла. Это становится также очевидным, когда мы возвращаемся к нашему прошлому и вспоминаем, скажем, периоды собственной влюбленности. Пусть каждый честно спросит себя, решился бы он «вычеркнуть» из своей прошлой жизни периоды несчастной любви, со всеми их сомнениями и страданиями? Большинство из нас, конечно же, такого не сделает. Полнота страдания никогда не кажется нам недостатком осмысленности. Напротив, человек растет и мужает в результате страданий; его несчастная любовь приносит ему больше, чем могло бы дать целое множество любовных побед.

Как правило, люди склонны переоценивать положительные и отрицательные стороны или приятные и неприят-

ные оттенки своих переживаний. Приписывая преувеличенную значимость таким моментам, они вырабатывают в себе ничем не оправданную склонность жаловаться на судьбу. Мы уже обсудили не одну трактовку нашего тезиса о том, что «мы посланы в этот мир не для наслаждений». Мы подчеркивали, что удовольствие не в состоянии придать смысл человеческой жизни. А если это так, то отсутствие удовольствия не умаляет ее смысла. И вновь мы обращаемся за примерами к искусству: необходимо лишь вспомнить, насколько маловажным для оценки художественных достоинств мелодии является то, в каких — мажорных или минорных — тональностях она написана. Среди лучших музыкальных произведений — не только неоконченные симфонии, как мы уже отмечали в другом месте, к лучшим относятся и многие «патетические» произведения.

Мы уже сказали, что, создавая творческие произведения, человек реализует свои созидательные ценности; переживая — ценности переживания; страдая — ценности отношения. Кроме того, страдание и само по себе не лишено смысла. Страдая от чего-либо, мы внутренне отодвигаемся от того, что вызвало наши страдания, мы как бы устанавливаем дистанцию между собой и этим нечто. Все время, пока причиной нашего страдания является то, чего быть не должно, мы остаемся в состоянии напряжения, как бы разрываясь между тем, что есть в действительности, с одной стороны, и тем, что должно б ы т ь , — с другой. И только в подобном состоянии мы способны сохранять в своем представлении свой идеал. Как мы уже видели, это относится и к тому, кто уже отчаялся; сам факт его отчаяния позволяет снять с него часть того, в чем он себя винит, поскольку он оценивает свое бытие, соотнося его с идеалом, и сам факт, что он представляет себе существующие ценности (пусть даже и не реализованные), свидетельствует о том, что даже и отчаявшийся человек является носителем некоторой ценности. Он не мог бы судить себя так строго, если бы уже не обладал ценностью и достоинством судьи — человека, который постиг различие между тем, что есть, и тем, что должно быть. Таким образом, страдание вызывает плодотворное, можно даже сказать — кардинально преобразующее, духовное напряжение, ведь оно на эмоциональном уровне помогает человеку осознать то, чему не следует быть. В той мере, в какой человек отождествляет себя с существующим положе-

нием вещей, он устраняет свою удаленность от них, лишаясь, таким образом, плодотворного чувства диссонанса между тем, что есть, и тем, что должно быть.

Вот так в чувствах человека открывается глубокая мудрость, которая выше всякого рассудка и, по сути, идет вразрез с учением о прагматической утилитарности. Рассмотрим, к примеру, смысл, который имеют для человека такие переживания, как скорбь и раскаяние. С чисто прагматической точки зрения они выглядят бессмысленными. С точки зрения «здравого смысла» скорбеть о чем-либо безвозвратно утраченном — бесполезно, то же верно и в отношении непоправимого проступка. Но для внутренней жизни человека и скорбь, и раскаяние полны глубокого смысла. Потерянная возлюбленная или возлюбленный в каком-то смысле продолжают жить благодаря нашей скорби о них, раскаяние же помогает виновному вновь поднять голову, как бы очистившись от вины. Тот, кого мы любили и о ком сейчас скорбим, потерян объективно, в реальном времени, но он сохраняется субъективно, во времени внутреннем. И раскаяние, как показал Шелер, способно оправдать неверный шаг; и хотя сделанного не воротишь, сам виновный переживает как бы нравственное возрождение. Эта способность прошедших событий быть плодотворными для внутреннего развития человека не противоречит его ответственности, находясь с ней в диалектическом взаимодействии. Ибо вина сама по себе уже подразумевает ответственность. Человек несет ответственность за все содеянное — ведь он не может изменить Ни один сделанный им шаг; как самое незначительное, так и самое важное решение всегда остается последним. Совершает он поступок или отказывается от него — ни одно из этих действий нельзя вычеркнуть из жизни так, как будто бы их и не было вовсе. Тем не менее благодаря раскаянию человек может внутренне порвать с совершенным им и, переживая это раскаяние, может «воротить содеянное», но в области духовной, нравственной. Только очень поверхностный человек усмотрит какое-либо противоречие между этими двумя утверждениями.

Шопенгауэр, как известно, с сожалением отмечал, что жизнь человека «болтается между тревогой и скукой». В действительности и то, и другое полно глубокого смысла. Скука — это постоянное напоминание. Что приводит к скуке? Бездействие. Но деятельность существует не для

того, чтобы спасаться от скуки; скорее скука существует для того, чтобы мы бежали от бездействия и должным образом оценили смысл нашей жизни. Борьба жизни держит нас в «напряжении», потому что смысл жизни зависит от того, насколько мы выполняем или не выполняем требования, предъявляемые нам нашими собственными жизненными задачами. Таким образом, это напряжение по своей сути отлично от состояний, которые вызываются жаждой ощущений или внешнего одобрения и поддержки, свойственных невротикам и истерикам.

И смысл «тревоги» заключается в том, что она по сути своей — также напоминание. В области биологической, как известно, боль является полным смысла стражем и хранителем. В духовной сфере она выполняет подобную же функцию. Страдание своей целью имеет уберечь человека от апатии, от духовного окоченения. Пока мы способны к страданию, мы остаемся живыми духовно. Действительно, мы мужаем и растем в страданиях, они делают нас богаче и сильнее. Раскаяние, как мы только что видели, обладает властью вернуть назад уже сделанное, его значение состоит в том, что оно как бы переделывает какое-то внешнее событие, но уже во внутреннем плане сознания. Скорбь обладает властью увековечивать, сохранять навсегда прошлое в нашем настоящем — в этом ее значение. И раскаяние, и скорбь — оба эти чувства — служат для того, чтобы, так сказать, «исправить» прошлое. И таким образом, они решают проблему — ту самую, которую никакие отвлечения и никакие наркотики решить не в состоянии. Тот, кто пытается «отвлечься и не думать» о несчастье или притупить свои чувства наркотиками, задачи не решает, это никак не помогает ему примириться с несчастьем; все, чего он достигает,— это избавление от непосредственного воздействия этого несчастья: от неприятных ощущений. Пытаясь развлечься или «забыться» с помощью наркотиков, человек заставляет себя «не замечать» случившегося, как будто бы не знает более о нем, пытается убежать от действительности, ищет прибежища, скажем, в алкогольном опьянении. Но поступать так — значит совершать глубокую психологическую (по сути — субъективистскую) ошибку, которая состоит в том, что человек действует так, как будто «притупление» неприятных чувств наркотиками приводит также к устранению самого предмета переживаний; как будто все, что оттеснено в область подсознательного, таким образом вы-

8—1046

тесняется и из действительности. Однако взгляд на какой-то предмет не создает еще самого этого предмета — точно так же, как и взгляд в противоположную сторону не приводит к его исчезновению. Аналогично этому вытеснение нахлынувшей скорби не избавляет нас от того, что заставило нас так горевать. В действительности же родственники умершего, например, чаще всего категорически отказываются принимать успокаивающие лекарства, предпочитая круглосуточные рыдания над усопшим. На простое предложение принять что-нибудь снотворное человек, охваченный скорбью, обычно возмущенно возразит, что, как бы ни спалось ему сейчас, это уже не поднимет и не вернет того, кто заснул навсегда. Смерть — этот чистейший образец необратимого события — никуда не исчезает, даже если ее вытеснять из сознания, даже если сам скорбящий находит прибежище в бессознательном забытьи.

В отличие от применения наркотиков алкогольное опьянение имеет положительное значение. Суть опьянения состоит в том, что человек как бы отворачивается от объективной действительности в сторону некоего субъективного мира. Применяя наркотики, человек перестает осознавать несчастье, он испытывает «счастье» в шопенгауэровском негативном смысле, а именно испытывает состояние нирваны. Наркотизация — это духовная анестезия. Но, подобно анестезии, применение которой в хирургии способно вызвать смерть, духовная анестезия может привести к смерти духовной. Постоянно подавляя действительно значимые эмоциональные импульсы из-за того, что они могут вызвать отрицательные переживания, человек в итоге убивает свою внутреннюю жизнь. Разумность смысла эмоциональных переживаний глубоко заложена в человеке, о чем свидетельствует следующий пример. Существует особый вид меланхолии, отличающийся тем, что человек не испытывает печали. Вместо этого больные жалуются, что они не в состоянии чувствовать себя в достаточной степени грустными, не могут выплакать свою меланхолию, оставаясь эмоционально холодными и внутренне мертвыми. Такие пациенты страдают, как мы говорим, от *меланхолии обезболивающей.* Каждый знакомый с подобными случаями знает, что едва ли существует отчаяние большее, чем то, которое испытывают такие больные из-за того, что они не в состоянии испытывать обыкновенную человеческую грусть. Этот парадокс

вновь ясно показывает, что принцип удовольствия — лишь конструкт, но не явление. Эмоциональная *«логика сердца»* всегда заставляет человека стремиться — испытывая грустные чувства или, наоборот, веселые — к тому, чтобы оставаться «духовно живым», чтобы не впасть в апатию. Таким образом, парадокс, состоящий в том, что страдающий от *меланхолии обезболивающей* испытывает страдания из-за своей неспособности страдать, является парадоксом только для патопсихологии. И это вовсе не парадокс для экзистенциального анализа, поскольку он признает смысл страдания, отводя страданию заметное место в жизни человека. Страдание и горе являются частью жизни, как судьба и смерть. Ни одно из них нельзя вырвать из жизни, не разрушая ее смысла. Лишить жизнь горя, смерти, судьбы и страдания — значит лишить ее присущих ей формы и содержания. Ибо лишь под ударами молота судьбы, в горниле страданий обретает жизнь свои содержание и форму.

* * *

Таким образом, судьба, которую переживает человек, имеет двоякий смысл: он должен ее формировать, где это возможно, и — где это необходимо — достойно принимать ее, терпеть. Не будем забывать, что «бездеятельному», пассивному страданию также присущ глубинный смысл всякого страдания.

Вместе с тем человек должен остерегаться соблазна преждевременно сложить оружие, сдаться, слишком легко приняв ситуацию за судьбу и склонив голову перед всего лишь мнимой своей участью. Лишь когда он не имеет более возможности реализовывать созидательные ценности, когда под рукой действительно нет средств, чтобы воздействовать на судьбу, тогда лишь наступает время реализовывать ценности отношения, тогда лишь ему имеет смысл «взвалить на себя крест». Сама суть ценностей отношения проявляется в том, как человек приговаривает себя к неизбежному; поэтому ценности отношения могут быть полностью реализованы, только когда доля, выпавшая человеку, оказывается в самом деле неизбежной. Брод называл это «благородным несчастьем», в отличие от «несчастья неблагородного», представляющего собой ситуа-

цию, которую можно избежать либо в которой человек повинен сам *.

Так или иначе, в этом случае каждая ситуация предоставляет человеку возможность для реализации ценностей — либо созидательных, либо ценностей отношения. «Никем свыше не сказано, что поступки человека или его страдания не могут его облагородить», — находим у Гёте. Можно было бы сказать, что, если мы даже терпим что-либо, мы уже совершаем действие, пусть даже только подразумеваемое, но только тогда, когда это терпение оправданно, то есть если сама судьба ставит человека в условия, когда он вынужден терпеть, ибо ни изменить свое положение, ни вообще избежать его он не в состоянии. Только «оправданное» терпение является нравственным достижением; только такое неизбежное страдание Несет в себе смысл. Это заложенное в страдании нравственное достижение известно каждому простому честному человеку. Такому человеку хорошо понятен будет следующий случай.

Несколько лет назад, когда в Британии готовилось награждение бойскаутов за высочайшие достижения, награды, которых заслуживали многие, были вручены трем молодым людям, находившимся в больнице с неизлечимыми заболеваниями. Тем не менее эти ребята держались мужественно и бодро, стойко перенося свои страдания. Их выдержка была признана более значительным достижением, чем выдающиеся успехи, скажем, в спорте и т. п. многих других бойскаутов.

«Жизнь — ничто, это лишь возможность совершать что-то». Похоже, в этом принципе Геббеля содержится ответ на вопрос о смысле жизни. Ибо существуют лишь две возможности: работать вместе с судьбой, придавая ей форму, то есть «лепить» судьбу, а не ситуацию, если последняя окажется такой, что изменить ее человек не в состоянии, — и таким образом реализовывать созидатель-

---

* Различие между участью, которой можно избежать и в которой, таким образом, повинен сам человек («неблагородное несчастье»), с одной стороны, и неизбежной, непреложной судьбой («благородное несчастье») — с другой (лишь перенося последнюю, человек имеет возможность реализовывать ценности отношения), подобно различию, которое альпинисты проводят между опасностью субъективной и объективной. Для альпиниста не является зазорным сдаться объективным опасностям (таким, как, например, падающая каменная глыба), в то же время стыдно, если тебя тормозят неполадки субъективного характера (такие, как изъяны снаряжения, недостаток умения или же отсутствие достаточного опыта хождения в горы).

ные ценности; или же, если подобное окажется действительно невозможным, занимать такую позицию по отношению к своей неизбежной участи, когда страдание является *достижением*, — то есть реализовывать ценности отношения. Будет похоже на тавтологию, если мы скажем, что болезнь дает людям «возможность» для «страданий». Но все окажется далеко не столь очевидным, если слова «возможность» и «страдания» понимать в смысле, предложенном нами выше. Все становится совсем не таким очевидным, как только мы станем различать болезненные состояния — включая психические недуги — и страдания. С одной стороны, люди могут быть больны, не «страдая» в собственном смысле этого слова. С другой стороны, помимо всякого рода болезней, существует страдание, глубокое человеческое страдание, которое является неотъемлемой частью жизни человека, происходя из самой природы и смысла жизни. Следовательно, возможны случаи, когда необходимо вмешательство экзистенциального анализа, чтобы помочь человеку вновь обрести способность страдать. Вместе с тем целью психоанализа является возвращение человеку способности испытывать удовольствие и действовать. Ведь есть ситуации, когда человек может выполнить свою жизненную задачу только путем истинных страданий — только так, и никак иначе. И точно так же, как человек может упустить возможность совершить что-то, что готовит ему жизнь, так он может упустить и возможность перенести истинные страдания, которые открывают для него мир ценностей отношения. В свете вышеизложенного мы можем согласиться с Достоевским, сказавшим, что он боится только одного, а именно что он может оказаться недостойным мучений, выпавших на его долю. И мы теперь в состоянии оценить должным образом достижение больных, которые борются, не сдаваясь, со своим недугом, чтобы оказаться достойными своих мучений.

Одному необыкновенно талантливому молодому человеку неожиданно пришлось расстаться с активной профессиональной деятельностью. Вызванный туберкулезной инфекцией воспалительный процесс в спинном мозге привел к параличу его нижних конечностей. Решался вопрос об операции (по удалению пораженной части спинного мозга). Друзья больного обратились к одному из ведущих нейрохирургов в Европе. Тот был уверен, что у

больного нет никаких шансов, и не взялся его оперировать. Отказ врача передали в письме одной из близких знакомых больного, на даче у которой он в это время жил и которая ухаживала за ним. Ни о чем не подозревавшая служанка передала письмо хозяйке в тот момент, когда та завтракала со своим больным гостем. Что последовало за этим, подробно описано в письме больного; несколько абзацев этого письма мы приводим ниже.

«...В подобной ситуации Ева была вынуждена показать мне письмо. Таким образом я узнал о своем смертном приговоре, который был совершенно очевиден из слов врача.

— Я вспомнил фильм о корабле «Титаник», который смотрел когда-то давно. В особенности мне вспомнился эпизод, когда один парализованный — его играет Фриц Кортнер — произносит молитву, готовя небольшую группу таких же, как он, жертв к смерти, в то время как корабль погружается и вода поднимается все выше и выше вокруг них. Из кинотеатра я вышел глубоко потрясенный. Какой же это дар судьбы, подумал я тогда, сознательно идти к своей смерти. А теперь и мне судьба предоставляла подобное! У меня есть этот последний шанс проверить силу своего борящегося духа, только это борьба, исход которой предрешен с самого начала. Скорее это последнее напряжение обыкновенной силы, как бы последнее гимнастическое упражнение... Я хочу переносить ожидающую меня боль без наркотиков, насколько это вообще будет возможно... «Борьба за проигранное дело?» Исходя из нашей философии, подобную фразу необходимо вычеркнуть из книг. Ибо в расчет идет только процесс борьбы... И не может быть никаких проигранных дел... Вечером мы исполняли четвертую, «Романтическую» симфонию Брукнера. Меня переполняла любовь ко всему человечеству, я испытывал ощущение необъятности вселенной. Что до остального, я занимаюсь математикой и не поддаюсь сентиментальности».

В других случаях болезнь и приближение смерти могут выявить столько способностей в человеке, который до сих пор прожигал свою жизнь в «метафизическом легкомыслии» (Шелер), совсем не занимаясь развитием своих способностей. Молодая, крайне избалованная женщина однажды совершенно неожиданно попала в концентрационный лагерь. Там она заболела, и было видно, что она угасает. За несколько дней до смерти она произнесла такие

слова: «По сути дела, я благодарна судьбе за то, что она обошлась со мной так сурово. Я происхожу из средних слоев общества, и жизнь моя до лагеря была, пожалуй, слишком легкой. Мне все давалось легко, к своим литературным устремлениям я не относилась серьезно». Она видела, что приближается смерть, и встречала ее по-настоящему смело. С постели больной иногда удавалось мельком увидеть ветвь цветущего каштана за окном. Женщина часто говорила об этом дереве, хотя оттуда, где она лежала, и была видна лишь одна ветка с двумя соцветиями. «В моем одиночестве это дерево — мой единственный друг, — говорила больная. — Я беседую с ним». Что это было: галлюцинация или женщина бредила? Неужели она и вправду думала, что дерево ей «отвечает»? Что это был за странный диалог, что же «сказало» дерево умирающей? «Оно говорит: „Я здесь, я здесь. Я — это жизнь, вечная жизнь"».

Виктор фон Вайцзэкер заметил однажды, что больной в чем-то превосходит врача. И у меня было такое же чувство, когда я покидал эту больную. Врач, тонко чувствующий едва уловимые нюансы отдельной ситуации, всегда будет испытывать что-то подобное стыду, находясь у постели неизлечимо больного или умирающего. Ибо сам врач бессилен, он не в состоянии вырвать эту жертву из тисков смерти. Больной же становится героем, смело встречающим свою судьбу; он не сдается, ибо принимает свою участь с тихим страданием. Таким образом, последние моменты его жизни становятся истинным достижением в метафизической области, тогда как в мире физическом, подвластном медицине, у врача связаны руки и он терпит поражение.

3. О смысле труда

Как мы уже говорили, в смысле жизни нельзя сомневаться, его надо осуществлять, ибо мы перед жизнью в ответе. Отсюда следует, что отвечать мы должны не словами, а делами, всей своей деятельностью. Более того, правильность ответа зависит от конкретной ситуации и конкретной личности. Ответ должен включать в себя эту конкретность. Таким образом, правильным будет ответ действием, в пределах реальных условий каждодневного су-

ществования индивида, в пределах области ответственности каждого отдельного человека.

В пределах такой области каждый индивид является необходимым и незаменимым. Мы уже обсуждали, насколько важно осознание человеком своей индивидуальной неповторимости. Мы уже рассматривали, почему экзистенциальный анализ ставит своей целью переведение ответственности в область сознательного и каким образом осознание ответственности возникает из понимания человеком своей индивидуальной личной жизненной задачи, или «миссии». Не видя уникальности и неповторимости смысла своего существования, каждый отдельный человек чувствовал бы себя скованным, оцепенелым в трудных ситуациях. Он был бы подобен скалолазу, который, входя в плотный туман, лишенный какой бы то ни было видимой цели, рискует поддаться чувствам полнейшей усталости и отчаяния. Если же туман рассеивается и он видит вдали какой-нибудь домик, который сможет послужить ему прибежищем, он сразу же ощущает свежий прилив сил. Каждому скалолазу знакомо это чувство усталости, какого-то бессилия, когда он «в стене» и не может определить, не ошибся ли он маршрутом, не попал ли в расщелину, из которой нет выхода, — до тех пор, пока не обнаружит ход, по которому можно выбраться к заветной цели. И тогда, осознав, что он буквально в двух шагах от вершины, он чувствует, как силой наливаются руки, и он вновь бодро цепляется за каменную твердь.

Пока созидательные ценности находятся на переднем плане жизненной задачи человека, он их, как правило, реализует в процессе своей работы. Обычно работа представляет собой ту область, где индивидуальность личности человека проявляется по отношению к обществу и, таким образом, приобретает смысл и ценность. Однако эти смысл и ценность зависят от того, какой вклад в общество вносит работа, выполняемая человеком, а не от собственного положения, занимаемого им в обществе. Поэтому нельзя сказать, что именно эта или та должность предоставляет человеку возможность выполнения своей жизненной задачи. В этом смысле профессия сама по себе не является единственным путем к самовыражению. Действительно, многие, особенно склонные к невротическим реакциям, люди утверждают, что могли бы выполнить свою жизненную миссию, если бы выбрали себе другую профессию. Но подобное заявление есть следствие либо

неверного понимания роли, которую играет в жизни человека выбранная им специальность, либо самообмана. Если и существуют случаи, когда выбранная работа не приносит человеку удовлетворения, то виноват сам человек, а не работа. Работа сама по себе не делает человека нужным и незаменимым; она лишь предоставляет ему возможность стать таковым.

Одна пациентка как-то заявила, что считает свою жизнь бессмысленной, а потому и не желает поправляться, но все было бы иначе, все было бы прекрасно, имей она работу, в которой она могла бы реализовать себя как личность: если б, к примеру, она была врачом, или санитаркой, или фармацевтом, или же занималась какими-нибудь научными изысканиями. Необходимо было показать этой больной, что важна не работа, которую человек выполняет, а то, как он делает эту работу. И не от нашей профессии, а от нас самих зависит, найдут ли свое выражение в работе те личностные, неповторимые черты, которые составляют нашу индивидуальность и, таким образом, наполняют смыслом нашу жизнь.

Что в действительности представляет собой профессия врача? Что придает смысл его деятельности? Осуществление всех премудростей медицины? Укол в одном случае, назначение лекарства в другом? Использование всех лекарских хитростей еще не делает человека искусным врачевателем. Профессия врача лишь предоставляет человеку то поле деятельности, где он может всегда найти возможность для выполнения своей жизненной миссии, проявляя свое профессиональное мастерство. Смысл работе врача придают как раз те дела, которые он делает помимо своих чисто медицинских обязанностей. Особый статус профессия врача имеет благодаря именно тому, что *о* человек привносит в свою работу как личность. Ибо иначе было бы безразлично, например, кто делает уколы: именно этот врач или его коллега и т. д., если бы врач лишь реализовывал премудрости своей профессии. И только выходя за пределы чисто профессиональных функций, премудростей своей профессии, врач выполняет истинно уникальную работу, в которой лишь одной он может раскрыться как личность.

Ну а что же представляет собой работа санитарок, которым так позавидовала наша пациентка? Они стерилизуют шприцы, разносят судна, меняют постельное бе-

лье — все это очень важные дела, однако едва ли сами по себе достаточные для удовлетворения духовных запросов человека. Но только когда санитарка делает какую-нибудь мелочь, которая не входит в ее более или менее регламентированные обязанности, когда, скажем, она находит какое-нибудь теплое слово для тежелобольного, тогда и только тогда ее жизнь наполняется смыслом благодаря ее работе. Подобное возможно в каждой профессии, если работу рассматривать в свете вышеизложенного. Нужность и незаменимость человека, его индивидуальная неповторимость проистекают из него самого, зависят от того, кто и как выполняет работу, а не от того, что это за работа.

В дополнение необходимо было указать нашей больной, заявившей, что она не может найти себя в работе, на то, что у нее есть возможность раскрыть свою индивидуальную неповторимость за пределами сферы труда, что смыслом ее существование может наполнить личная жизнь: ведь она любит и любима, она жена и мать — и в этом она незаменима, она нужна своему мужу и своему ребенку.

Естественное отношение человека к своей работе как сфере возможной реализации созидательных ценностей и самовыражения часто искажается из-за того, что на человека «давят» условия его труда. Некоторые, к примеру, жалуются, что работают по восемь и более часов на своего работодателя и исключительно в его интересах и вся работа состоит в том, что они складывают бесконечные столбцы цифр или стоят у линии конвейера и производят одно и то же движение, нажимают один и тот же рычаг у станка. И чем меньше в работе личностного, чем ближе она к стандарту, тем милее она нанимателю. В подобных условиях, верно, работа может восприниматься лишь как необходимость заработать деньги, то есть получить необходимые средства для настоящей жизни. В этом случае настоящая жизнь у человека начинается только в свободное от работы время, и смысл жизни состоит в том, чтобы организовать этот досуг. И это действительно так: ведь мы не должны забывать о существовании людей, занятых на такой изматывающей работе, что после нее единственное, на что они *годятся*, — это лечь спать, чтобы восстановить свои силы.

Нам всем хорошо известен такой тип управляющего фабрикой или финансового магната, который полностью

посвятил себя добыванию денег, который так занят извлечением средств на жизнь, что забывает о ней самой. Погоня за богатством стала для него самоцелью. У такого человека много денег, и деньги его находят применение, но добыча средств к существованию затмевает жизнь.

Наиболее ярко значение работы для человеческого бытия проявляется в тех случаях, когда работа полностью исключается из жизни человека, как, к примеру, при безработице. Психологические исследования безработицы породили такое понятие, как *невроз безработицы.* Примечательно то, что наиболее явным симптомом подобного невроза является не депрессия, а апатия. Безработный становится все более и более безразличным ко всему, все реже и реже проявляет инициативу. Такая апатия таит в себе большую опасность, ибо под ее влиянием безработные оказываются не в состоянии ухватиться за руку помощи, которую им могут протянуть. К примеру, нам вспоминается следующий случай.

Одного человека отвезли в психиатрическую клинику после попытки самоубийства. Там к нему подошел врач, неплохо знавший его. Несколько лет назад, будучи в то время врачом консультативной клиники, он оказал этому пациенту психологическую помощь, выручив его также и материально. Теперь необыкновенно удивленный врач спросил больного, почему же тот вновь не обратился к нему за помощью. На что пациент ответил: «Да мне просто было на все наплевать».

Человек, не имеющий работы, переживает пустоту своего времени как свою внутреннюю пустоту, как пустоту своего сознания. Будучи безработным, он чувствует себя ненужным. Он считает, что раз он лишен работы, то и жизнь его лишена смысла. Подобно тому как на бездействующих частях тела начинают развиваться опасные опухоли, и духовное бездействие ведет к заболеванию психики. Безработица, таким образом, становится питательной средой для распространения неврозов. Когда человеческий дух работает, так сказать, вхолостую, это может привести к развитию устойчивого «воскресного невроза».

Однако апатия, этот основной симптом невроза безработицы, является не только выражением духовной опустошенности или неудовлетворенности человека. Мы считаем, что она к тому же является, подобно другим симптомам невроза, следствием физического состояния чело-

века, в данном конкретном случае — следствием недоедания, которое обычно является спутником безработицы. Иногда сам факт безработицы дает пищу для невротических переживаний, входит в состав этих переживаний как часть их содержания и «обрабатывается сквозь призму невротического мировосприятия». В подобных случаях безработица для невротиков — это находка: ибо теперь они могут во всех своих жизненных неудачах (а не только в неудачах на работе) обвинить ее. Безработица выступает в роли своеобразного козла отпущения, на которого они могут свалить всю вину за свою «испорченную» жизнь. И свои собственные промахи больной неврастенией склонен рассматривать как предопределенное судьбой следствие безработицы.

«Ах, если бы у меня была работа, все было бы иначе, все было бы превосходно», — заявляют такие невротики. И тогда они сделали бы это и сделали бы то. Будучи безработными, они могут позволить себе относиться к своему существованию как к чему-то временному. Они считают, что с них ничего нельзя спросить. И сами ничего с себя не требуют. Бедственное положение в результате незанятости, по их понятиям, как бы снимает с них всю ответственность перед другими и перед собой, они уже не отвечают перед жизнью. Они винят свое бедственное положение за свои неудачи во всех сферах бытия. Видно, таким больным приятно считать, что «туфля жмет только в одном месте». Объяснять все происходящее как результат действия одного единственного фактора, да еще предопределенного судьбой, необыкновенно удобно. Ибо тогда можно делать вид, что ни у кого ни перед кем нет никаких обязательств; и ничего не нужно делать, кроме как дожидаться какого-то воображаемого момента, когда, изменив этот единственный фактор, можно будет изменить и все остальное.

Можно предположить, что невроз безработицы, как и другие формы невроза, в конечном итоге окажется образом жизни, позицией, принятой человеком, его экзистенциальным решением. Ибо невроз безработицы отнюдь не является «безвыходной» судьбой, как хочет ее представить страдающий таким неврозом больной. Ведь не каждый безработный поддается неврозу безработицы. Здесь вновь мы видим подтверждения тому, что люди могут «поступать иначе», что они могут решать, уступать своей социальной судьбе, или нет. Существует множество при-

меров, доказывающих, что состояние психики каждого отдельного безработного далеко не однозначно сформировано и предопределено судьбой. Наряду с описанным выше невротизированным типом безработного существует и другой тип людей, которые, хотя и вынуждены жить в таких же неблагоприятных экономических условиях, как и невротики, тем не менее неврозу не подвержены. Такой человек не производит впечатления впавшего и депрессию или апатию, по сути дела, он даже сохраняет жизнерадостную безмятежность духа. Почему же так происходит? Если мы как следует займемся этим вопросом, мы обнаружим, что такие люди находят занятие где-то еще, пока не получат постоянного места. Например, они заняты в различных общественных организациях в качестве добровольных помощников, на образовательных курсах для взрослых, они бесплатно оказывают помощь публичным библиотекам. У них выработалась привычка ходить на лекции и слушать хорошую музыку. Они много читают и обсуждают прочитанное с друзьями. Если они молоды, они принимают активное участие в работе молодежных клубов, выступают в спортивных соревнованиях по месту жительства, занимаются гимнастикой, ходят в походы, играют в различные игры и т. д.

Такие люди наполняют смыслом свое свободное время, которого у них в избытке, и содержанием — свое сознание и жизнь. Нередко они вынуждены туже затягивать пояса, так же как и безработные, страдающие неврозом, но тем не менее к жизни они относятся оптимистично и далеко не безнадежны. Они умеют наполнить свою жизнь интересом, сделать ее осмысленной. Они поняли, что смысл человеческой жизни не только в оплачиваемой работе, что бессмысленность существования — вовсе не обязательный удел безработного. Они перестали ставить знак равенства между жизнью и занятостью. То, что в действительности повергает невротизированного безработного в состояние апатии, что в конечном счете лежит в основе невроза безработицы, — это ошибочная точка зрения, что только работа может наполнить смыслом нашу жизнь. Человек совершенно неверно отождествляет свое профессиональное призвание с той жизненной задачей, для которой он в этот мир призван. Именно в результате такого неправильного отождествления этих двух понятий безработный страдает от ощущения своей бесполезности и никчемности.

Один молодой человек рассказывал как-то нам, что за долгое время безработного существования, которое довело его до отчаяния и едва ли не до самоубийства, всего лишь один час был прожит им достойно. Однажды, когда он сидел в одиночестве в парке, он заметил на соседней скамейке рыдающую девушку. Он подошел к ней и спросил, что с ней стряслось. Она рассказала юноше о своих неприятностях и призналась в том, что твердо решила покончить с собой. Молодому человеку пришлось призвать всю силу своего убеждения, чтобы отговорить девушку от ее опасного намерения, и ему в конце концов это удалось. Этот самый момент — единственный за долгое время радостный момент и единственный светлый лучик на все последующее время — наконец вернул ему ощущение причастности к собственной жизненной задаче, способности совершить хоть что-нибудь значимое. И это ощущение вырвало тогда его из тисков апатии, несмотря на то что ему предстояло пережить еще немало возвращений к этому состоянию.

Из всего сказанного выше следует, что индивидуальная душевная реакция на безработицу едва ли вообще может быть предопределена. У человека всегда остается возможность для свободного выбора. В свете нашего экзистенциального анализа невроза безработицы становится очевидно, что одна и та же ситуация безработицы приобретает различные формы в представлениях разных людей, что в более общем виде — один человек допускает, чтобы его душевные состояния, характер и поступки предопределялись социальными обстоятельствами, тогда как другой пытается сам формировать свою общественную судьбу (и в этом едва ли не главное различие между здоровой и невротизированной личностью). Таким образом, каждый безработный сам волен выбрать для себя тот или другой путь — сохранить ли бодрость духа или впасть в полную апатию.

Итак, невроз безработицы не является прямым и неизбежным следствием безработицы. В действительности мы подчас обнаруживаем, что дело обстоит как раз наоборот — безработица оказывается следствием невроза. Поскольку совершенно очевидно, что невротическое расстройство вызывает изменения в социальном окружении и в экономическом положении человека, страдающего этим расстройством. При прочих равных условиях в конкурентной борьбе за рабочее место у того безработного,

который не падает духом, шансы значительно лучше, чем у того, кто уже отчаялся и впал в апатию. Вероятнее всего, именно первый получит работу, которой добиваются оба.

Невроз безработицы приводит не только к социальным последствиям, но его эффект может быть даже физическим. Поскольку уже само истинное понимание собственной жизненной задачи придает нашей духовной активности устойчивую форму и организованность — постольку такой же эффект это оказывает и на организм человека. Вместе с тем внезапная утрата ощущения полноты и осмысленности жизни неизбежно сопровождается дезорганизацией собственной активности, что и приводит к физическому износу организма. Психиатрам, например, хорошо знаком типичный синдром ускоренного «психофизического износа», связанный с выходом человека на пенсию — признаки старения в этом случае проявляются с удивительной быстротой. Аналогичный феномен наблюдается и у животных: дрессированные цирковые звери, вынужденные постоянно заниматься «задачами», которые ставит им человек, живут значительно дольше, чем их собратья, представители тех же видов, которые содержатся в зоопарках и не имеют никаких «занятий».

Однако, поскольку невроз безработицы не связан фатально с отсутствием работы, с ним вполне можно бороться. Таким людям можно оказать существенную помощь. Что касается профилактики суицидных намерений, которые уже обсуждались нами, то здесь можно различать соматический, психологический, социальный и духовный подходы. Соматический подход при этом должен был бы заключаться просто в том, чтобы избавить такого пациента от голода, снабдить его достаточным пропитанием; социальная помощь должна включать поиск и обеспечение его работой. Однако до тех пор, пока безработица и ее последствия (в частности, и невроз безработицы) остаются в нашей жизни по причинам, лежащим вне сферы компетенции психотерапевта, пока отдельные разобщенные индивиды остаются бессильными обеспечить сколько-нибудь широко соматическую помощь, до тех пор единственным выходом будет оставаться психотерапевтическая помощь.

Конечно, найдется немало тех, кто скептически отнесется к самой идее и возможностям психотерапевтического подхода к проблеме безработицы. Однако таким скептикам стоит напомнить широко известный призыв, под ко-

торым могли бы подписаться большинство безработных, в основном молодых людей: «Нам нужны не столько деньги, сколько хоть какое-нибудь дело в жизни». В свете сказанного становится очевидным, что психотерапия в узком, не логотерапевтическом смысле — скажем, «глубинно-психологический», подход — была бы в таких случаях не только безнадежной, но и попросту смехотворной. Поскольку проблемы, возникающие при этом у человека, связаны, с одной стороны, с банальным чувством голода, а с другой — с потерей смысла своего существования, постольку он, вероятнее всего, не сможет удержаться от возмущения и негодования, если кто-нибудь начнет приставать к нему с детективно-психологическими историями и начнет вылавливать его скрытые комплексы. Куда более подходящим оказывается здесь экзистенциальный анализ, который открывает безработному путь к внутренней свободе, несмотря на то что фортуна отвернулась от него, и учит его той осознанной ответственности, которая поможет ему придать некоторое содержание своей нелегкой жизни и найти и сохранить в ней хоть какой-то смысл.

Как мы уже видели, не только безработица, но и полная занятость, в конце концов, могут служить невротическим намерениям, если они дурно поняты и ошибочно использованы. Мы должны проводить строгое и тщательное различение между невротической позицией, в которой работа воспринимается настолько превратно, что в итоге приводит к неврозу, и нормальной здоровой позицией, в которой работа выступает естественным средством, придающим полноту смысла индивидуальному существованию. Ибо человеческое достоинство не должно позволять людям самим выступать средствами осуществления чего-либо, становиться простыми орудиями трудовых процессов, деградировать до выполнения функций средств производства. Способность и возможность трудиться сама по себе еще ничего не значит, она не может составить ни достаточной, ни даже сколько-нибудь существенной основы для осмысленного существования. Один человек может иметь полноценную возможность трудиться, обладать соответствующими способностями и в то же время оставаться лишенным полноты жизненного смысла, а другой — невзирая на потерю такой возможности и таких способностей — может полностью сохранить осмысленность собственной жизни. В общих чертах то же самое можно сказать и в отношении наслаждения. Неко-

торые люди ищут смысл жизни преимущественно в какой-то одной области, ограничивая этой областью свой жизненный опыт; в таких случаях важно выяснить, имеет ли объективные основания подобное ограничение или в нем не было необходимости. Невротик без каких-либо объективных оснований отказывается от своей способности получать удовольствия ради способности к работе или же наоборот. Подобным невротическим больным мы могли бы процитировать проницательное замечание известной немецкой писательницы Алисы Литткенс: «Где нет любви, ее заменяет работа; где нет работы, наркотиком становится любовь».

Удовлетворение, которое человек может получить от работы, не тождественно тому созидательному чувству удовлетворения, которое дает жизнь в целом. Тем не менее невротик нередко пытается «уйти» от жизни вообще — от пугающей широты ее просторов, находя прибежище в работе, в своей профессиональной деятельности. Однако действительная пустота и в конечном счете скудость смысла его существования выступают на передний план сразу же, как только приостанавливается, хотя бы на время, его профессиональная деятельность: к примеру, в выходные дни. Всем знакомо несчастное выражение лица, которое трудно скрыть тем, кому в свой единственный свободный день в неделю, может быть, не удалось назначить свидание или приобрести билет в кино. Ясно, что они находятся в полнейшей растерянности.

Воскресенье в любом большом городе — самый грустный день недели. Именно в воскресенье приостанавливается темп рабочей недели, именно в воскресенье проявляется вся скудость смысла повседневной городской жизни. Нам кажется, что люди, не имеющие цели в жизни, несутся по ней с такой быстротой, что не замечают ее бесцельности. В то же самое время они стараются убежать от самих себя, но тщетно. В воскресенье, когда в бешеной гонке наступает суточная пауза, вся бесцельность, бессмысленность и пустота их существования вновь встают перед ними во весь рост.

И на что только они не идут, чтобы этого избежать. Они мчатся на танцы — там громко играет музыка, и шум избавляет от необходимости разговаривать. Им даже не надо напрягаться, чтобы поддерживать во время танца светскую беседу, как в былые дни. И думать тоже нет нужды — все внимание можно сосредоточить на танце.

Спорт представляет собой еще одно «убежище» для страдающих неврозом «выходного дня». Они могут сделать вид, к примеру, что самое важное в мире — это какая команда выиграет тот или иной матч. Играют двадцать два человека, а в тысячи раз большее количество людей наблюдает за ними. В боксерском поединке действуют лишь двое, и именно поэтому борьба здесь еще более интенсивна, и в наблюдении болельщиков за поединком присутствует даже элемент садизма.

Из вышесказанного вовсе не следует, что мы против по-настоящему здоровых занятий спортом. Однако нам представляется важным определить, какую же ценность имеют такие занятия. Возьмем, к примеру, альпиниста, его отношение к своему занятию. Восхождение на горы всегда предполагает активное участие, здесь даже и речи быть не может о пассивном наблюдении. В данном случае имеет место истинное достижение восходителя; если говорить о физической доблести, то в определенных ситуациях (например, при крайней опасности) альпинист вынужден «выкладываться» полностью. Восхождение на горы — это еще и психологическая победа скалолаза над собой, ибо он учится преодолевать такие свои психические слабости, как, к примеру, робость или боязнь высоты. Однако необходимо помнить, что альпинист не ищет опасности ради опасности; скорее он «дразнит» ее, как отмечал Эрвин Штраус. Более того, соперничество, приводящее в других видах спорта к мании побеждать других и устанавливать рекорды, находит в альпинизме более достойное выражение — это стремление «преодолеть себя». И наконец, альпинизм вызывает к жизни еще один положительный фактор — социальный: чувство товарищества людей, объединенных в одной связке.

Но даже в нездоровой мании устанавливать рекорды можно выделить поистине гуманную черту, ибо эта мания представляет собой одну из форм стремления каждого к выражению своей неповторимой индивидуальности. Кстати сказать, подобное стремление лежит в основе других проявлений массовой психологии, таких, как, например, мода. Здесь тоже люди ищут, чем бы выделиться, любой ценой — только неповторимость, которой они добиваются, сводится лишь к внешней форме.

Страдающие неврозами могут использовать искусство, как и спорт, превратно. В то время как настоящее искусство и истинное наслаждение художественными ценностя-

ми обогащают человека, помогая ему реализовать самые глубинные пласты своих возможностей, для больного неврозом искусство — это лишь возможность убежать от себя. В подобном случае искусство служит лишь еще одним способом самоопьянения и одурманивания. К примеру, человеку, стремящемуся убежать от себя, от ощущения пустоты собственного существования, свойственно выбирать для чтения наиболее захватывающие детективные истории. И если его желание узнать, «чем же все кончилось», его захватывающее дух состояние тревожного ожидания и доставляет ему удовольствие, то это удовольствие «со знаком минус». Это способ избегать неприятных переживаний, тот вид удовольствия, который Шопенгауэр ошибочно считал единственно возможным.

Для тех, кто жаждет острых ощущений, самым сильным является смерть — как в жизни, так и в искусстве. Какой-нибудь тупица, читающий за завтраком газету, жаждет рассказов о несчастьях и смерти. Но несчастья и смерти вообще не могут его удовлетворить; очевидно, они кажутся ему слишком абстрактными. Поэтому у такого читающего газету вполне может возникнуть желание пойти в кино посмотреть какой-нибудь боевик. Поведение такого человека подобно поведению наркомана: чтобы удовлетворить свою жажду ощущений ему необходима встряска, такая нервная встряска порождает еще более сильную жажду острых ощущений, и человек вынужден каждый раз увеличивать их дозу. Эти чужие смерти человеку нужны для достижения, так сказать, эффекта контраста: ему начинает казаться, что если и должен кто-то умереть, то только не он, а кто-то другой. Такой человек стремится убежать от того, что более всего ужасает его, а именно от неизбежности своей собственной смерти, саму мысль о которой пустота его существования делает для него невыносимой. Неизбежность смерти может испугать лишь человека, у которого не чиста совесть по отношению к собственной жизни. Смерти, отмеряющей конец жизни, боится лишь тот, кто не в полной мере использовал данную ему жизнь. Такой человек совсем не в состоянии смотреть смерти в лицо. Вместо того чтобы наполнять смыслом отмеренную ему жизнь и таким образом выполнять свою жизненную «задачу», он ищет убежища в какой-то призрачной вере в то, что его минует всеобщая участь. Так, человек, приговоренный к смерти, в свой последний час начинает верить, что ему еще может повезти,

что его еще могут помиловать. Такой человек ищет спасения в самообмане, что с ним лично ничего не может случиться, смерть и несчастье — это удел других.

Невротические больные спасаются бегством в мир романов, отождествляя себя с вымышленными «героями». Спортсмен, полностью поглощенный жаждой рекордов, по крайней мере стремится почить на своих собственных лаврах, любитель же дешевых романов довольствуется тем, что за него совершает подвиги кто-то другой, пусть даже и вымышленный «герой».

Самая большая ошибка, которую мы можем совершить в жизни, — это почить на лаврах. Никогда не следует довольствоваться достигнутым. Жизнь не перестает задавать нам все новые и новые вопросы, не позволяя нам остановиться. Только самоодурманивание делает нас нечувствительными к постоянным уколам совести, которые посылает нам жизнь. Стоящего неподвижно обходят; довольный собой — потерян. Ни в творчестве, ни в переживаниях нельзя довольствоваться достигнутым, каждый день, каждый час требуют от нас новых свершений.

4. О смысле любви

Мы уже видели, как смысл человеческого существования основывается на неповторимости и своеобразии человека. Мы также видели, что созидательные ценности актуализируются в форме общественно значимых свершений. Общество в свою очередь придает смысл существованию человека, его неповторимости и своеобразию. Но общество может также быть и богатой областью человеческого опыта. Это особенно справедливо в отношении «двоих», то есть интимной общности одного человека с другим. Давайте отбросим все более или менее туманные рассуждения о любви и рассмотрим ее в свете смысла человеческого существования. Если рассматривать любовь с этой точки зрения, то она оказывается областью, в которой ценности «переживания» особенно легко реализовать. Любовь — это «переживание» другого человека во всем его своеобразии и неповторимости.

Таким образом, оказывается, что существует два способа утвердить неповторимость и своеобразие собственной личности. Один способ — активный — путем реализации созидательных ценностей. Другой — пассивный. В этом случае все, что другим приходится завоевывать ак-

тивными действиями, человеку предоставляется «как манна небесная». Этот путь — путь любви, или, правильнее сказать, путь быть любимым. Без какого-либо собственного вклада, без какого бы то ни было усилия или труда — по милости божьей, так *сказать*, — человек получает то, что возможно лишь при реализации его своеобразия и неповторимости. В любви любимый человек воспринимается по самой своей сути как единственное в своем роде и неповторимое существо, он воспринимается как «Ты», и как таковой вбирается в собственную личность любящего. Как человеческая личность он становится для того, кто его любит, незаменимым существом, без которого невозможно обойтись, причем ничего не делая для этого со своей стороны. Человек, которого любят, «не может не быть» своеобразным и неповторимым, то есть ценность его личности реализуется. Любовь не заслуживают, любовь — это просто милость.

Но любовь — это не только милость, это волшебство. Для того, кто любит, любовь накладывает чары на весь мир, окутывает мир дополнительными ценностями. Любовь значительно увеличивает полноту восприятия ценностей.

Врата в мир ценностей как бы распахиваются. Таким образом, отдаваясь во власть любимого «Ты», любящий переживает внутреннее обогащение, которое выходит далеко за пределы этого «Ты»; для него вся вселенная расширяется и углубляется, озаряется сиянием тех ценностей, которые видит только тот, кто любит. Ибо хорошо известно, что любовь делает человека не слепым, а зрячим — способным видеть ценности.

Кроме счастья быть любимым и восторга для того, кто любит, в любовь входит еще и третий фактор: чудо любви. Потому что благодаря любви свершается непостижимое — в жизнь входит новый человек, сам по себе уже полный таинства своеобразия и неповторимости: ребенок!

* * *

Мы уже говорили о многоуровневой структуре человеческой личности. Мы уже подчеркивали также, что рассматриваем человека как психофизическое и духовное единство. На этом был основан наш призыв к психотерапии признать эту целостность как таковую, с тем чтобы

принимать во внимание не только психическую, но и духовную сущность человека.

Теперь, однако, мы собираемся показать, каким образом любящий человек, через переживание собственной любви «прикасающийся» к чужому «Я», к личности любимого, может по-разному воспринимать многослойную структуру личности другого человека. Потому что в точности так же, как существуют эти три слоя человеческой личности, существуют и три возможных способа отношения к ней. Самый примитивный подход относится к самому внешнему слою: это сексуальное отношение. Физическая внешность другого человека оказывается сексуально возбуждающей, и это возбуждение вызывает сексуальное влечение к сексуально привлекательному партнеру, непосредственно воздействуя на физическое существо человека. На ступеньку выше стоит эротическое отношение. Для целей нашего анализа мы четко разграничиваем эротику и сексуальность. Эротическая предрасположенность означает не просто сексуальную возбудимость, подверженность сексуальным влечениям. Это отношение исходит не только из сексуального побуждения и провоцируется не только чисто сексуальной привлекательностью партнера. Если мы считаем физическую сущность партнера его внешним слоем, то можно сказать, что эротически предрасположенный человек проникает глубже того, кто озабочен лишь сексуально. Эротика проникает в следующий, более глубокий слой, входит уже в психическую сферу другого человека. Такое отношение к партнеру, рассматриваемое как одна из фаз взаимоотношений с ним, соответствует тому, что обычно называют «сильным увлечением». Физические качества партнера возбуждают нас сексуально, но в то же время мы «увлечены» и другими — психическими — его достоинствами. Увлеченный человек находится уже не просто в состоянии физического возбуждения; скорее возбуждается его собственно психологическая эмоциональность — она возбуждается особой (но не единственной в своем роде) психической организацией партнера, скажем, какими-то конкретными чертами его характера. Итак, чисто сексуальное отношение направлено на физическую сущность партнера и не способно идти дальше этого уровня. Эротическое отношение, «отношение увлеченности», направлено не только на физическую сущность, но оно все еще не проникает в сердце другого

человека. Это делается только на третьем возможном уровне отношений: на уровне самой любви. Любовь (в самом узком смысле этого слова) представляет конечную стадию эротического отношения (в самом широком смысле этого слова), так как только она проникает наиболее Глубоко в личностную структуру партнера. Любовь представляет собой вступление во взаимоотношения с другим человеком как с духовным существом. Духовная близость партнеров является наивысшей достижимой формой партнерства. Тому, кто любит, уже недостаточно больше для возбуждения соответствующего физического или эмоционального состояния — его по-настоящему затрагивает только духовная близость партнера. Любовь таким образом является вхождением в непосредственные отношения с личностью любимого, с его своеобразием и неповторимостью.

Духовное ядро является носителем тех психических и телесных характеристик, которые привлекают эротически и сексуально расположенного человека; духовное ядро — это то, что лежит в основе тех физических и психических внешних проявлений; это то, что проявляется и этих «внешних проявлениях». Телесные и психические черты личности — это, так сказать, внешние «одежды», которые «носит» ее духовная суть. Хотя сексуально расположенный или увлеченный человек чувствует привлекательность физических характеристик и психических черт партнера — то есть того, что этот другой человек «имеет», — любящий любит любимого самого: не что-то такое, что «имеет» любимый, а то, чем является он сам. Взгляд того, кто любит, проникает через физическое и психическое «одеяние» духовного ядра, проникает до самой сердцевины другого существа. Его уже больше не интересует обольстительный физический «тип» или привлекательный темперамент; его интересует человек, партнер как единственный в своем роде, незаменимый и не сравнимый ни с кем.

Тенденции, с которыми мы встречаемся в «увлеченности» — которая, как мы уже заметили, не носит строго сексуального характера, — были названы в психоанализе тенденциями «зацикливания». Термин исключительно удачный, — хотя как раз в смысле, противоположном тому, что подразумевается в психоанализе. Психоаналитики считают эти тенденции «тенденциями зацикливания», поскольку, согласно их теории, любая цель, порожденная

инстинктами, носит сексуальный характер. На наш взгляд, эти тенденции «зациклены» (ограничены) в совершенно ином смысле: они резко ограничивают возможность перехода к новой, более высокой форме отношения — к истинной любви, они лишают возможности проникновения в следующий, более глубокий слой личности партнера, в его духовную сущность. Тот, кто любит, стремится постичь своеобразие и неповторимость духовного ядра своего партнера; это можно объяснить даже тому, чьи идеи основываются на простом эмпиризме. Давайте попросим скептика представить себе, что та, кого он любит, потеряна для него навсегда: она либо умерла, либо уехала. Затем ему предлагают двойника любимого существа — человека, который телом и темпераментом в совершенстве напоминает ее. Теперь мы задаем вопрос этому скептику, может ли он переключить свою любовь на эту другую *женщину*, — и ему придется признать, что он не сможет этого сделать. Такой «перенос» истинной любви немыслим. Потому что тот, кто любит по-настоящему, меньше всего задумывается о каких-то психических и физических характеристиках любимой, он задумывается не о какой-то черте ее характера, а о том, чем она является в своей неповторимости. И как неповторимая личность, она не может быть заменена никаким двойником, каким бы совершенным ни был этот «дубликат». Но тот, кто просто сильно увлечен, мог бы, вероятно, найти какого-нибудь двойника для своих целей. Его привязанности без труда могли бы быть перенесены на двойника. Потому что его чувства связаны только с темпераментом партнера, а не с его духовной сущностью.

Духовное ядро как объект истинной любви незаменимо для того, кто любит по-настоящему, потому что оно (ядро) неповторимо и своеобразно. Из этого следует, что настоящая любовь является своим собственным гарантом постоянства. Потому что физическое состояние проходит и психологическое состояние не постоянно. Сексуальное возбуждение носит только временный характер; сексуальное побуждение исчезает мгновенно после удовлетворения. И сильное увлечение тоже редко продолжается долго. Но духовный акт, посредством которого человек понимает духовное ядро другого человека, является действующим раз и навсегда. Таким образом, настоящая любовь как духовная связь с другим существом, как созерцание другой своеобразной сущности не носит того преходяще-

го характера, который свойствен чисто временным состояниям физической сексуальности и психологической чувственности. Любовь — нечто большее, чем эмоциональное состояние; любовь — это интенциональный акт, который направлен на сущность другой личности. Эта сущность в конечном счете не зависит от существования; «эссенция» не зависит от «экзистенции», и, поскольку она имеет эту свободу, она имеет превосходство над «экзистенцией». Вот почему любовь переживает смерть любимого человека; в этом смысле мы понимаем, почему любовь «сильнее» смерти. Существование любимого может быть прекращено смертью, но его сущность не может быть затронута смертью. Его неповторимая сущность, как и все истинные сущности, является чем-то безвременным и, таким образом, бессмертным. Сама «мысль» о человеке — а это как раз то, что видит любящий, — относится к области, не имеющей параметра времени. Действительно, эти соображения восходят еще к схоластике и философии Платона. Но давайте не будем думать, что они поэтому далеки от простого эмпиризма, который, и мы должны признать это, имеет свою интеллектуальную обоснованность и достоинство. Например, нам известен следующий рассказ бывшего узника концентрационного лагеря.

«Все мы в лагере, и я, и мои товарищи, были уверены, что никакое счастье на земле никогда в будущем не может компенсировать то, что нам пришлось вынести во время нашего заключения. Если бы мы подводили итог, то единственное, что нам осталось бы делать, — это броситься на проволоку (под током), то есть покончить с собой. Те, кто этого не сделал, поступили так только из глубокого чувства какого-нибудь обязательства. Что касается меня, то я считал своим долгом перед матерью остаться в живых. Мы любили друг друга больше всего на свете. Поэтому моя жизнь имела смысл, несмотря ни на что. Но я должен был рассчитывать на то, что каждый день я мог умереть в любую минуту. И поэтому моя смерть тоже должна была иметь какой-то смысл, так же как и все страдания, которые мне предстояло перенести, прежде чем наступит смерть. Итак, я заключил соглашение с Небесами: если мне придется умереть, тогда пусть моя смерть спасет жизнь моей матери, и что бы мне ни пришлось выстрадать до момента смерти — это будет расплата за приятную и легкую смерть матери, когда наступит ее час. Мое муче-

ническое существование можно было вынести только в виде такой жертвы. Я мог прожить свою жизнь, если только она имела смысл, но я также хотел вынести свои страдания и умереть своей смертью, если только и страдания, и смерть также имели смысл».

Далее заключенный рассказывает, что всякий раз, когда позволяли время и обстановка в лагере, он размышлял о внутреннем мире своей матери. Мы могли бы выразить это так: в то время как в его действительной ситуации невозможно было реализовать созидательные ценности, ему открылось все богатство преданной любви, с любовью думая о матери, он выполнял свою жизненную «миссию», реализуя «ценности переживания». Продолжение его рассказа необычайно поражает нас.

«Но я не знал, жива ли все еще моя мать. Все время, пока я находился в лагере, мы не имели никаких сведений друг о друге. Затем внезапно меня осенила мысль, что, когда, как я часто это делал, я вел воображаемые диалоги с матерью, тот факт, что я даже не знал, жива ли она, едва ли являлся помехой для меня!»

То есть этот человек так и не знал, существует ли физически человек, которого он так любит, и тем не менее это так мало влияло на его чувства к матери, что он совершенно случайно столкнулся с вопросом: «Жива ли она?» Причем это не явилось для него камнем преткновения. Любовь так мало направлена на тело любимого, что она легко может пережить его смерть, может существовать в сердце того, кто любит, до тех пор, пока не умрет он сам. Тому, кто по-настоящему любит, смерть любимого существа всегда кажется непостижимой, так же как «непостижима» для него и его собственная смерть. Ведь хорошо известно, что никто не может полностью осознать факт своей собственной смерти, что это в корне так же непостижимо, как и тот факт, что нас не было до рождения. Всякий, кто на самом деле верит или утверждает, что он может постичь смерть человека, обманывает сам себя. Потому что то, во что он хотел нас заставить поверить, непостижимо, а именно: что человеческое существо устраняется из мира просто потому, что его организм, который является его средством передвижения, стал трупом. Когда исчезает физическая внешность, неверно говорить, что личность сама больше уже не существует. Самое большее, что мы можем с к а з а т ь, — это то, что она (личность) уже

больше не проявляется, потому что проявление требует физических форм выражения (речь и т. д.). Таким образом, мы еще раз видим, почему и в каком смысле истинная любовь не зависит от физического присутствия человека. Все это не означает, конечно, что любовь не имеет желания «воплотить» себя. Но она в такой степени независима от тела, что не нуждается в этом теле. Даже в любви между людьми разного пола тело, то есть сексуальный элемент, не является первичным; оно только средство самовыражения. Любовь как таковая может существовать без него. Там, где сексуальность возможна, любовь будет желать и стремиться к ней; но там, где требуется отказ от нее, любовь не охладеет и не умрет.

Тело человека выражает его характер, а его характер выражает человека как духовное существо. Дух стремится к выражению и требует выражения в теле и в психике. Таким образом, телесное проявление любимого человека становится символом для того, кто любит, простым символом чего-то, что проявляется во внешнем виде, но не полностью содержится в нем. Настоящая любовь сама по себе и для себя не нуждается в теле ни для возбуждения, ни для свершения, хотя она использует тело и для того, и для другого. Возбуждение в человеке со здоровыми инстинктами стимулируется телом партнера, хотя его любовь не направлена на него. В то время как «мелкий» человек видит только внешний облик партнера и не может постичь его глубины, «более глубокий» человек рассматривает саму поверхность как проявление глубин, не как основополагающее или решающее проявление, но как значимое. В этом смысле любовь «использует» тело для возбуждения. Мы уже говорили, что любовь «использует» также тело и для исполнения. Потому что физически зрелые любовники в итоге неминуемо придут к физической связи. Но для того, кто любит по-настоящему, физическая, сексуальная связь остается формой выражения духовной связи, которой на самом деле является его любовь; и как форма выражения именно любовь, духовный акт, придает ей человеческое достоинство. Поэтому мы можем сказать, что как тело для того, кто любит, является выражением духовной сути партнера, так и сексуальный акт является для него выражением духовного единения.

Физическая внешность человека тогда имеет мало общего с тем, за что его любят. Его действительные физические черты и черты характера приобретают свое эротиче-

ское (чувственное) значение благодаря самой любви; именно любовь и делает эти характерные черты «привлекательными». По этой причине мы должны сдержанно и критически относиться к использованию косметики. Потому что даже недостатки являются существенной частью личности. Внешние черты воздействуют на того, кто любит, не сами по себе, а как часть любимого человека. Пациентка, например, рассматривала вопрос о пластической операции по исправлению некрасивой груди, надеясь тем самым гарантировать любовь мужа. Она посоветовалась со своим врачом. Доктор высказался против операции; он заметил, что, поскольку муж любит ее, он любит ее тело таким, какое оно есть. Вечернее платье, отметил врач, воздействует на мужчину не «само по себе»; он считает его красивым только тогда, когда оно на женщине, которую он любит. И наконец, женщина спросила мнение мужа. И он заметил, что результат операции вызовет у него беспокойство, он невольно будет думать: «Так или иначе, а это уже не совсем моя жена».

Психологически, конечно, можно понять, что непривлекательный человек будет мучительно и искусственно добиваться того, что приходит так легко к привлекательному человеку. Некрасивый человек будет переоценивать любовную жизнь — и чем меньше радости он имеет в своей собственной жизни, тем больше он преувеличивает ее значение. В действительности любовь — это только один из возможных способов наполнить жизнь смыслом, и даже не лучший способ. Наше существование пришло бы к печальному концу и наша жизнь была бы поистине бедна, если бы ее смысл зависел только от того, испытали мы или нет счастье в любви. Жизнь бесконечно богата возможностями реализовать ценности. Нам нужно только помнить о важности реализации созидательных ценностей. Но человек, который не любит и которого не любят, может организовать свою жизнь так, что она будет полна высоким смыслом. Единственный вопрос здесь заключается в том, действительно ли отсутствие любви — это судьба, а не невротически обусловленное явление, в котором человек должен винить только себя. Мы уже рассмотрели те случаи, когда необходимо отказаться от актуализации созидательных ценностей и вместо этого реализовать ценности отношений. Мы уже подчеркивали, что этот отказ не должен быть произвольным или опрометчивым. То же самое можно сказать и об отказе от «цен-

ностей переживания» любви.

Опасность преждевременно примириться с судьбой в целом велика. Потому что люди склонны забывать, как относительно неважна внешняя привлекательность, насколько важнее для любовной жизни личность человека. Мы все знаем яркие (и утешительные) примеры непривлекательных или нерасполагающих к себе людей, которые благодаря своему очарованию и характеру имели успех и любви. Мы можем вспомнить наш случай с калекой, который при самых неблагоприятных обстоятельствах имел необыкновенный успех не только в плане интеллектуальном, но и в эротическом. То, что человек внешне непривлекателен, еще не является достаточной причиной для того, чтобы его отвергли. Любая покорность судьбе имеет плохой побочный эффект — чувство обиды (злобы). Ибо невротический человек, которому не удается реализовать себя в какой-то конкретной сфере ценностей, кончает тем, что либо переоценивает, либо недооценивает этот конкретный аспект жизни. Невротическое напряжение после «счастья» в любви приводит, как раз из-за этого напряжения, к «несчастью». Человек, который «зациклился» на эротическом «круге», силой пытается распахнуть ту «дверь к счастью», о которой мы вместе с Кьеркегором замечали, что она «открывается наружу» и не поддается насильственному штурму. Но человек, который «зациклился» на любовной жизни в отрицательном смысле, который девальвирует ее, чтобы улучшить свое самочувствие, изменив отношение к тому, чего он не достиг и считает недостижимым, также преграждает себе путь к эротическому счастью. Внутреннее чувство обиды в сочетании с покорностью судьбе приводит к такому же результату, как протест и бунт против судьбы. Обе реакции лишают человека возможности испробовать свой собственный шанс. Вместе с тем в легком, никого не обижающем поведении человека, который искренне, но не безвозвратно отказался от попыток найти счастье в любви, неизбежно проявляется вся яркость его личности, и, таким образом, для него не исключается возможность еще добиться успеха в любви. В древнем афоризме: «Воздерживаясь, мы приобретаем» — большая доля истины.

Упор на внешность приводит к общей переоценке ценности «красоты» в эротической жизни. В то же самое время человек как таковой обесценивается. Есть что-то оскорбительное в том, когда женщину характеризуют как

«красивую». Означает ли в конечном счете использование этого прилагательного, что мы умышленно воздерживаемся от использования каких-либо других прилагательных, от оценки ее ума, скажем? Высокая оценка в категории относительно низкой вызывает подозрение в молчаливом нежелании давать какую бы то ни было оценку в категории более высокой. К тому же упор на внешность предполагает недооценку не только того, о ком судят, но также и того, кто выносит суждение. Потому что, если я говорю о красоте женщины, это предполагает не только то, что мне нечего сказать приятного о ее личности, но и то, что меня не интересует ее личность, потому что я не ценю качества личности.

Любой флирт, типичные ухаживания прошлого и настоящего бессознательно игнорируют внутреннее содержание партнера. Неповторимость и своеобразие другого человека умышленно упускаются при контактах подобного толка. Люди, которые увлекаются такой поверхностной эротикой, убегают от обязательств настоящей любви, от любых истинных уз с партнером, потому что такие узы влекут за собой ответственность. Они прибегают к собирательному понятию, предпочитая «тип»; их партнер в каждом конкретном случае является более или менее случайным представителем этого типа. Они выбирают тип, а не какого-то конкретного человека. Их любовь направлена к типичной, обезличенной «внешности». Очень часто предпочитаемый женский тип — это тип хористки. Это легко можно понять, когда мы рассмотрим, каким тщательно обезличенным типом она является. Хористка является, так сказать, девушкой «массовой». Она является составляющей частью точного механизма — хорового строя, коллективной труппы. Как таковая она не может выйти из своих рамок. Средний современный мужчина выбирает этот тип женщины как свой эротический идеал, потому что она не может в силу своей безликости обременить его ответственностью. Этот тип распространен повсеместно. Так же как одна хористка в ревю может быть заменена любой другой, так и в жизни этот тип женщины легко заменим. Тип хористки — это безликая женщина, с которой мужчине не нужно устанавливать личные взаимоотношения, не надо брать на себя никаких обязательств; женщина, которую он может «иметь», а следовательно, нет необходимости ее любить. Она — собственность, без индивидуальных черт характера, без

личной ценности. Любить можно только личность; безликость типа хористки любить нельзя. С ней не встает вопрос о верности; неверность следует из самой безликости. Неверность в таких эротических отношениях не только допустима, она необходима. Потому что там, где отсутствует счастье в любви, это отсутствие должно компенсироваться количеством сексуального удовольствия.

Этот вид эротики представляет собой уродливую форму любви. Использование такого выражения, как «я поимел эту женщину», полностью раскрывает сущность такой эротики. То, что ты «имеешь», ты можешь обменять. Если мужчина «овладел» женщиной, он может легко обменять ее, может даже «купить» себе другую. Это взаимное отношение «владения» находит свое выражение и в отношении со стороны женщины. Потому что такая поверхностная эротика, которая учитывает только внешний облик партнера, является в равной мере поверхностной и для женщины. Что представляет из себя человек как таковой, в счет не идет, а учитывается только, насколько он привлекателен как возможный сексуальный партнер. Таким образом, отношение женщины к мужчине соответствует его отношению к ней. Женщина сделает все возможное, чтобы с помощью косметики скрыть все личные качества, чтобы не беспокоить ими мужчину и чтобы дать мужчине то, что он и щ е т, — предпочитаемый им тип. Женщина — или скорее современная городская «кукла» — полностью поглощена своей внешностью. Она хочет, чтобы ее «брали», но она не хочет, чтобы ее брали всерьез, принимали за то, что она есть на самом деле: человеческая личность во всем своем своеобразии и неповторимости. Она хочет, чтобы ее принимали как представителя женского пола, и поэтому она в первую очередь заботится о спрем теле, стараясь, чтобы оно как можно больше соответствовало модному типу. Она хочет быть безликой и представлять тот тип, который оказывается сейчас в моде, пользуется спросом на рынке эротического тщеславия. Как можно более раболепно она будет пытаться подражать этому модному типу, и, делая это, она обязательно должна изменять себе, своему «Я».

Она может, например, выбрать свой тип из мира кинозвезд. Она не имеет никакой потребности вообще утверждать себя как личность, которая является неповторимой и несравнимой во всех людях. Она даже не стремится создать новый тип самой женщины, не честолюбива насто-

лько, чтобы самой устанавливать моду. Вместо того чтобы создать какой-то тип, она с радостью представляет какой-нибудь уже существующий тип. С радостью, по своей собственной воле она представляет себя мужчине как тип, который он предпочитает. Исходя из таких предпосылок, следуя таким курсом, она уходит все дальше и дальше от истинного, дающего удовлетворение эротического опыта. Потому что человек, который выбирает ее, совсем не хочет ее; в действительности он выбирает только ее тип. Подчиняясь желаниям мужчины, она охотно отдает ему то, что ему нужно, и то, что он хочет «иметь». И оба ведут себя легкомысленно. Вместо того чтобы искать друг друга и, таким образом, найти «Я» друг друга, найти неповторимость и своеобразие, которое одно только делает их достойными любви и ради чего стоит жить, они довольствуются фикцией. Потому что в своем созидательном труде каждый человек проявляет свою неповторимость и своеобразие, а в любви он вбирает в себя неповторимость и своеобразие своего партнера. Во взаимном отказе от любви, во взаимоотношениях, основанных на принципе «дать — взять», собственная личность каждого замыкается сама в себе. Импульс любви прорывается к тому слою существа, в котором каждый отдельный человек уже представляет больше не «тип», а самого себя, несравнимого, незаменимого и обладающего всем достоинством своей неповторимости. Это достоинство есть достоинство ангелов, в отношении которых схоластика утверждала, что они не представляют вид; скорее существует только один экземпляр каждого вида.

Если отношение истинной любви представляет собой направленность сути одного человека к другому, оно также является и единственной гарантией верности. Другими словами, самой любовью порождается уверенность в ее продолжительности. Но из нее исходит и нечто большее: ее «вечность». Любовь может быть пережита только как нечто непреходящее. Истинно любящий в момент любви, отдаваясь полностью этому моменту и объекту своей любви, не может представить себе, что его чувство когда-нибудь изменится. Это и понятно, когда мы учтем, что его чувства направлены на сущность любимого человека и на достоинство этого человека, подобно любому другому духовному акту — как, скажем, познание или признание ценностей. Как только я понял, что 2 x 2 = 4, я понял это раз и навсегда. «И все тут». И как только я ис-

кренне понял внутреннюю сущность другого человека, увидев этого человека в свете любви, тут уж ничего не поделаешь: я должен оставаться верным ее истине, должен оставаться верным этой любви, а эта любовь должна жить со мной. В тот момент, когда мы испытываем истинную любовь, мы испытываем ее как длящуюся вечно, подобно истине, которую мы признаем как «вечную истину». Точно так же, пока любовь длится в обычном времени, она испытывается как «вечная любовь».

И все же, как и во всех своих поисках истины, люди не застрахованы от ошибок. Так и в вопросах любви они могут обманываться. Например, человек может думать, что любовь заставила его видеть, тогда как на самом деле он, вероятнее всего, был просто ослеплен сильным увлечением. Но никто не может начать с предположения, что субъективная истина является, возможно, ошибкой, потому что она «всего лишь субъективна»! Она может оказаться ошибкой гораздо позднее. Аналогично этому невозможно, чтобы кто-то любил «пока», временно; невозможно спланировать временное состояние любви как таковое и установить для нее определенный срок. Единственное, что бывает, так это то, что человек может любить, рискуя, что объект его любви со временем окажется недостойным самой этой любви, так что любовь «умирает» сразу же, как только тот, кто любит, перестает воспринимать достоинства любимого.

Объект простого обладания может быть сменен. Но только настоящая любовь, и только она, приводит к моногамным отношениям, составляет основу верности.

Очевидным выводом из всего этого является то, что простое увлечение, являясь по своей природе более или менее быстро проходящим «эмоциональным состоянием», может с полным основанием рассматриваться как противопоказание к браку. Это никоим образом не означает, что настоящая любовь сама по себе является положительным показанием к созданию семьи. Брак — это нечто большее, чем проблема личных переживаний. Это — сложная структура, организация социальной жизни, узаконенная государством или, как это часто бывает, санкционируемая церковью. Таким образом, брак глубоко проникает в сферу общественных отношений, и должны быть удовлетворены определенные социальные условия, прежде чем брак будет скреплен. Кроме того, существуют биологические условия и обстоятельства, которые

9—1046

в данных случаях могут делать заключение брака нежелательным. Евгенические соображения вполне могут присутствовать при принятии решения о вступлении в брак. Эти факторы не могут сделать бесправной и бессмысленной любовь как таковую, но партнеры, вступающие в такой брак, должны рассматривать свой альянс только лишь как духовное партнерство, а не как то, что обычно сопутствует браку, то есть продолжение собственного рода.

Вместе с тем, если мотивы, сами по себе не имеющие отношения к любви, являются решающими при вступлении в брак, этот брак, самое большое, может иметь налет эротики — эротики, по нашему определению, направленной на «владение», на «обладание». В частности, там, где главную роль при принятии решения о вступлении в брак играют экономические мотивы, преобладает материалистическое желание «иметь». Благодаря таким мотивам и существуют такие учреждения, как всевозможные службы знакомств и бюро по устройству браков. Для устройства такого рода браков социальный аспект брака считается главным и единственным фактором. Деградация человеческих отношений, которую влечет за собой такой подход к браку, отрицательно сказывается на последующем поколении. Нам известен один молодой человек, который ушел из дома, чтобы сбежать от бесконечных ссор между родителями, которые всегда втягивали его в свои споры. С наивностью и искренностью молодости он планировал посвятить свою жизнь созданию какого-нибудь заведения, единственной целью которого было бы предотвращение браков между несовместимыми людьми вроде его родителей.

Настоящая любовь сама по себе является решающим фактором моногамной связи. Но есть и еще один фактор — фактор исключительности, по Освальду Шварцу. Любовь означает чувство внутреннего союза; моногамная связь в форме брака является внешней связью. Быть верным — значит поддерживать эту связь во всей ее определенности. Исключительность этой связи, однако, вызывает необходимость в том, чтобы человек образовал «правильную» связь; он не только должен быть готов связать себя, но он также должен знать, с кем он себя связывает. Становится чрезвычайно важным, чтобы он выбрал истинно подходящего партнера. Эротическая (чувственная) зрелость — в смысле внутренней готовно-

сти, достаточной для моногамной связи, — включает, таким образом, двойное требование: способность выбрать партнера и способность остаться верным этому избранному партнеру. Молодость — это время подготовки к сексуальной жизни, так же как и к жизни в целом. Молодость должна исследовать, искать и находить «правильного» партнера. Молодость должна также вовремя «научиться» быть верной. Эти два требования нередко противоречат друг другу. С одной стороны, для того чтобы развить способность выбирать партнера, молодой человек должен приобрести хоть в какой-нибудь степени эротическое видение и эротическую практику. С другой стороны, при развитии способности быть верным молодой человек должен научиться не поддаваться переменам в настроении, придерживаться одного партнера и сохранять имеющиеся отношения. В некоторых случаях он (местоимение «он» здесь относится и к мужскому, и к женскому полу) может оказаться в сомнении, бросить ли данную конкретную связь для того, чтобы испробовать как можно больше «других связей для выбора в конце концов единственно правильной», или же сохранять имеющуюся связь как можно дольше, с тем чтобы научиться супружеской верности как можно скорее. На практике лучшим советом молодому человеку, стоящему перед такой дилеммой, является предположение, что он неверно формулирует сам вопрос. Пусть он задаст себе вопрос: желает ли он «бросить» существующие значимые для него отношения из-за боязни быть связанным и пытаясь избежать ответственности; или же в противоположном случае ему следует спросить себя, не цепляется ли он слишком неистово за уже отживающую и умирающую связь из-за боязни оказаться вынужденным пробыть в одиночестве несколько недель или месяцев. Если он посмотрит на свои субъективные мотивы таким образом, он найдет, что совсем нетрудно принять объективное решение.

Шелер определяет любовь как духовное движение к наивысшей ценности любимого человека, как духовный акт, в котором постигается эта высочайшая ценность (он называет ее «спасанием» человека). Шпрангер делает аналогичное замечание о том, что любовь «охватывает» потенциальные ценностные возможности в любимом человеке. Фон Хаттингберг выражает это по-иному: любовь видит человека таким, каким его «предполагал» при создании бог. Любовь, можно сказать, *раскрывает перед на-*

9*

ми ценностный образ человека. Делая это, она (любовь) совершает метафизический акт, поскольку ценностный образ, открывающийся перед нами в результате духовного подъема, вызванного любовью, является, по существу, «образом» чего-то невидимого, нереального, точнее сказать, нереализованного. В духовном акте любви мы постигаем человека не только тем, что он «есть» во всей своей неповторимости и своеобразии, но также и тем, чем он может стать и станет (пользуясь старой терминологией, мы познаем его энтелехию). Давайте вспомним определение человеческого бытия как возможности — возможности реализации ценности, реализации самого себя. Поэтому любовь — это не более и не менее, как эта «возможность» человека. Мы можем заметить в скобках, что психотерапия также должна стремиться видеть тех, с кем ей приходится иметь дело, в их собственных, наиболее личных возможностях, с тем чтобы предугадать потенциальные ценности в них. Частью метафизической загадки этого духовного акта, который мы называем любовью, как раз и является то, что в существующем образе любимого человека ей удается разглядеть его потенциальный образ.

Осознание ценностей может только обогатить человека. Фактически это внутреннее обогащение частично составляет смысл его жизни, как мы уже видели в наших рассуждениях о ценностях отношения. Таким образом, любовь неизбежно обогащает того, кто любит. А раз это так, то не может существовать такого явления, как «неразделенная, несчастная любовь»; в самом этом термине содержится внутреннее противоречие. Либо вы действительно любите — и в этом случае вы должны чувствовать себя обогащенным независимо от того, разделяют вашу любовь или н е т , — или вы не любите по-настоящему, не стремитесь проникнуть в сущность другого человека, а скорее полностью игнорируете эту сущность и ищете в нем только физическую привлекательность или какую-то (психологическую) черту характера — словом, те качества, которые он «имеет» и которыми вы могли бы «обладать». В такой ситуации ваши чувства вполне могут оказаться безответными, но тогда это означает, что и вы не любите. Мы все должны постоянно помнить следующее: увлечение ослепляет нас; настоящая любовь дает нам возможность видеть. Любовь открывает нам глаза на духовную сущность другого человека, на действительную природу

его неповторимости, скрытые в нем потенциальные ценности. Любовь позволяет нам ощутить личность другого человека как целый уникальный мир и тем самым приводит к расширению нашего собственного мира.

В то время как она таким образом обогащает и «вознаграждает» нас, она также приносит несомненную пользу другому человеку, ведя его к тем потенциальным ценностям, которые можно увидеть и предугадать только в любви. Любовь помогает любимому стать таким, каким его видит любящий. Потому что тот, кого любят, всегда стремится стать достойным того, кто его любит, стараясь все больше и больше соответствовать представлениям о себе, сложившимся у того, кто его любит, и тем самым он становится все более и более похожим на тот образ, каким его «замышлял и хотел видеть бог». Поэтому если даже «безответная» любовь обогащает нас и приносит нам счастье, то «разделенная» любовь явно обладает созидательной силой. При взаимной любви, в которой каждый хочет быть достойным своего партнера, стать таким, каким его видит партнер, происходит такой удивительный и взаимообогащающий процесс, при котором каждый из партнеров превосходит другого и, таким образом, возвышает его.

Мы показали, что неразделенная или несчастная любовь — это терминологическое противоречие. С психологической точки зрения это выражение проникнуто жалостью к самому себе. В вопросах взаимоотношения полов особенно очевидно, что гедонистическая точка зрения не оправдывается. Как и зрители в театре, актеры, действующие в жизни, обычно находят, что трагедии — это более глубокие переживания, чем комедии. Даже когда наши переживания в любви оказываются несчастными, мы не только обогащаемся, но и получаем более глубокое ощущение жизни, такие переживания приводят к внутреннему росту и личностной зрелости.

Конечно, внутреннее обогащение, которое испытывает человек в любви, может сопровождаться напряжением. Невротики боятся этих напряжений и избегают всего, что может привести к ним. Потому что те, кто хоть раз прошел через это неприятное испытание, стремятся не повторить его. Поэтому выражение «неразделенная любовь» — это выражение не только жалости к самому себе, но также и извращенного смакования несчастья. Почти мазохистским образом мысли человека в безумном порочном кру-

ге вьются и вьются вокруг его несчастья. Он впадает в несчастье прошлого с тем, чтобы избежать возможного счастья в будущем. Вместо того чтобы продолжать поиски до тех пор, пока не найдет того, что нужно, он отказывается от дальнейших поисков. Вместо того чтобы продолжать широко открытыми глазами смотреть на те «блага», которые любовь может дать, он надевает светозащитные очки. Как зачарованный, он фиксируется безотрывно на своем несчастном опыте, потому что предпочитает не испытывать еще такого же. Такого человека надо перевоспитывать, он должен научиться быть готовым к восприятию множества возможностей, которые могут встретиться на его пути. Потому что, по теории вероятности, в жизни каждого среднего человека на каждые девять несчастливых любовных историй будет приходиться только одна счастливая. Он должен просто ждать именно эту счастливую и не ставить преград на ее пути, используя несчастье как предлог для полного отказа от счастья. Психотерапевтическое лечение так называемой неразделенной любви должно поэтому состоять, с одной стороны, в раскрытии этого стремления к бегству и, с другой — в объяснении миссионерской предназначенности не только жизни в целом, но и любовной жизни в частности.

Даже любовь, на которую отвечают взаимностью, не всегда свободна от несчастья. Среди всего прочего существуют муки ревности. Ревность — это один из аспектов «эротического материализма», о котором мы говорили. В его основе лежит отношение к объекту любви как к своей собственности. Ревнивый человек относится к другому, которого он якобы любит, так, как будто этот человек — его собственность; он низводит его до предмета потребления. Он хочет иметь его «только для себя», тем самым доказывая, что он думает о нем только в терминах «владения». В настоящей любви нет места ревности. Она (ревность) исключается просто по определению, так как настоящая любовь предполагает взаимное ощущение и признание неповторимости и своеобразия партнеров. Соперничество, которого так опасается ревнивый любовник, допускает возможность замены его соперником, предполагает, что любовь может быть перенесена на другого. Но это невозможно в настоящей любви, потому что любимого нельзя сравнить ни с кем другим.

Существует еще один хорошо известный тип ревно-

сти — ревность к прошлому партнера, к своим предшественникам. Людям, зараженным такого рода ревностью, всегда хотелось бы быть «первыми». Гораздо больше скромности и достоинства проявляют те, кто довольствуется тем, что они «последние». Но в другом смысле это — не бóльшая скромность, а скорее более требовательное отношение, поскольку такой любовник, хотя и не озабочен приоритетом в отношении всех своих предшественников, тем не менее рассматривает свою любовь как доказательство своего суверенного положения. Все, кто подвержен любому из этих видов ревности, упускают тот основной факт, что каждый человек не сравним ни с кем другим по своей внутренней сущности. Сравнивать себя с кем-либо другим — значит проявлять несправедливость либо по отношению к себе, либо по отношению к другому (к кому вы ревнуете). Это также верно и в отношении не только любовной жизни. Потому что у каждого человека свой «старт» в жизни. Но тот, у кого этот старт был более трудным, может большего достичь при прочих равных условиях. Поскольку, однако, все аспекты ситуации, навязанные судьбой, никогда не могут быть оценены, просто не существует ни критерия, ни стандарта для сравнения достижений.

Там, где связь не достигает уровня настоящей любви, где человека не любят так, что его неповторимость является частью этих отношений, вообще нет никакого места для ревности. Потому что в этом случае отношения любви на самом деле просто отсутствуют. Ревность, следовательно, — это глупость в любом случае, так как она появляется либо слишком рано, либо слишком поздно. Либо она неоправданна, потому что партнер сохраняет верность, либо она обоснованна, потому что партнер на самом деле неверен (изменяет). В последнем случае ревность, конечно, бессмысленна, поскольку данное конкретное партнерство уже более не существует.

Можно добавить, что с тактической точки зрения ревность — это опасная эмоция. Ревнивый человек порождает то, чего он опасается, — исчезновение любви. Сомнения в себе из-за предыдущих неудач приводят сомневающегося к еще большим неудачам (так же как доверие не только появляется из внутренней силы, но и приводит к еще большей силе). Ревнивый человек, сомневаясь в своей возможности удержать своего партнера, может действительно потерять его, может действительно тол-

кнуть партнера в объятия другого, принуждая к неверности, потому что он усомнился в его верности. Конечно, верность — это одна из задач любви; но это всегда задача только для того, кто любит, и никогда не может быть требованием, направленным на партнера. Поставленная в виде требования, она будет в конце концов восприниматься как вызов. Это вызовет протест у партнера, который рано или поздно приведет его к неверности. Доверие к другому компенсирует недостаток уверенности в себе, так же как и доверие к себе, так что, в общем, это доверие окажется оправданным. Недоверие же дает почву для взаимной подозрительности, так что в конце концов недоверие также окажется оправданным.

На доверие партнер всегда должен отвечать честностью. Но точно так же, как доверие следует диалектическому закону, так и честность может оказаться такой же парадоксальной: можно лгать, пользуясь правдой, и говорить правду, приправленную л о ж ь ю , — даже делать что-либо вполне правдивым с помощью лжи. Иллюстрацией этого может служить пример, хорошо знакомый каждому врачу. Допустим, мы измеряем давление у пациента, и оно оказывается слегка повышенным. Пациент спрашивает, какое у него давление. Но если мы скажем ему правду, он встревожится так, что давление у него повысится еще. Если, однако, мы не скажем ему правду, а назовем более низкую цифру, чем есть на самом деле, мы подбодрим его, и его кровяное давление постепенно снизится — так что наша ложь обернется правдой. На протяжении всей жизни вообще, и особенно в любовной жизни, фанатическая приверженность к правде любой ценой оборачивается подобным парадоксом.

Рассмотрим следующий пример. Пациентка спросила у врача совета: признаться или нет мужу в безобидной, в общем-то, да к тому же и неудавшейся попытке изменить ему. Врач придерживался того мнения, что ей не стоит упоминать об этом. Во-первых, он знал, что женщина хотела признаться в своей якобы «неверности» только из невротических побуждений, затевая свою интрижку лишь для того, чтобы спровоцировать мужа, «испытать» его. Во-вторых, объективно (то есть только по существу дела, если не обращать внимание на мотивацию и происхождение этой ситуации) врач считал, что, говоря «правду», пациентка будет только обманывать своего мужа. Поскольку ее признание ввело бы его в заблуждение: он

подумал бы, что за этим признанием стоит нечто большее, чем то, в чем она пытается признаться, так как иначе она не чувствовала бы потребности вообще признаваться в чем бы то ни было. Женщина не последовала совету своего врача, и результатом явился развод, в котором ни юридически, ни по-человечески не было необходимости.

Давайте теперь перейдем от проблемы подозреваемой неверности к проблеме неверности, имеющей место. Здесь мы сразу же сталкиваемся с двойным стандартом морали: супружеская неверность мужчины и женщины обычно осуждается совершенно по-разному. Женщину обычно осуждают за супружескую измену гораздо более строго, чем мужчину. Возможно, несправедливость такой двойной морали только кажущаяся. Потому что с психологической точки зрения отношение полов к сексуальной жизни существенно различается. Аллерс, например, подчеркнул это различие в следующей формуле: мужчина отдается любви; женщина отдается в любви.

И наконец, мы не должны недооценивать социальную причину этого двойного морального стандарта. Если у женщины, у которой были «любовные интриги» с несколькими мужчинами, рождается ребенок, она никогда не может знать наверняка, кто отец ее ребенка; в то время как муж, который изменяет своей жене, может быть совершенно уверен в своем отцовстве, если супруга остается ему верна.

Обсуждение вопросов неверности партнеров может привести к многочисленным и самым различным выводам. Разнообразие возможных отношений к неверности делает ее основательным поводом для актуализации ценностей отношений. Один человек отомстит за боль, причиненную ему, расторжением брака; другой простит и примирится; третий попытается заново завоевать этого партнера, отвоевать его себе.

Прагматический взгляд на эротику не только превращает партнера в особого рода собственность, но и сам сексуальный акт делает товаром. Это особенно бросается в глаза в явлении проституции. Как психологическая проблема проституция является в такой же мере делом проституток, как и их «клиентов». То, что мы говорили ранее в другом контексте, полностью справедливо и здесь: экономическая необходимость никому не навязывает какого-либо конкретного типа поведения. Другими словами, необходимость сама по себе не может заставить психологи-

чески и морально здоровую женщину заняться проституцией. Наоборот, нередко просто поражает, как упорно многие женщины сопротивляются соблазну заняться проституцией, несмотря на экономическую нужду. Для них не может быть и речи о таком решении материальных трудностей, и их сопротивление кажется столь же естественным, сколь естественным кажется домогательство типичной проститутки.

Что же касается клиентуры такой торговли телом, то типичный клиент ищет как раз такой вот безличной и несвязывающей формы любовной жизни, которую ему даст связь с «товаром». С точки зрения психологической гигиены проституция так же опасна, как и с точки зрения гигиены тела. От психологической опасности, однако, не так легко уберечься. Главная опасность заключается в том, что проституция воспитывает именно такое отношение к сексу, которое мудрое сексуальное воспитание пытается предотвратить. Такая позиция, при которой секс рассматривается как простое средство получить удовольствие, представляет из себя чистейшей воды декадентский сексуализм. Сексуальность, которая призвана быть средством выражения любви, делается подчиненной принципу удовольствия, и удовлетворение инстинктов, сексуальное удовольствие,становится конечной целью.

Когда молодые люди, стремящиеся к любви, вырастают в сексуально озабоченных взрослых, это часто оказывается результатом неправильного воспитания. Нам, например, знаком случай, когда мать направила своего сына к проституткам, чтобы отвлечь его от любви к девушке, которую она считала в экономическом и социальном плане «ниже» своего отпрыска.

Направление импульсов любви на путь проституции, сведение секса к простому удовлетворению инстинктов, вероятнее всего, преграждает путь к правильной эротической жизни, в которой секс призван быть не более чем выражением — и не менее чем венцом любви. Если же благодаря связям с проститутками молодой человек «зацикливается» на сексуальном удовольствии как самоцели, вся его будущая супружеская жизнь может быть нарушена. Потому что тогда, когда он полюбит по-настоящему, он окажется уже не в состоянии ни повернуть назад, ни двинуться вперед, ни достичь истинного отношения настоящего любовника к сексу. Для любовника сексуальный акт — это физическая манифестация духовного союза. Но

когда мужчина привык к сексу не как к средству выражения, а как к самоцели, он делит всех женщин резко на два класса — класс мадонн и класс шлюх — со всеми вытекающими отсюда психологическими трудностями. Такие случаи хорошо известны в анналах психотерапии.

Для женщины тоже существуют модели, которые мешают ее нормальному развитию в понимании секса как выражения любви. И здесь опять же нанесенный ущерб трудно исправить. В одном таком случае девушка поддерживала исключительно платонические отношения со своим молодым человеком; она отказывалась вступать с ним в сексуальную связь, потому что не чувствовала никакого позыва к этому. Ее партнер настаивал все более и более и даже обронил такое замечание: «Мне кажется, что ты, вероятнее всего, фригидна». С этих пор ее не покидало беспокойство о том, что, возможно, он и прав. Измученная этим опасением, она решила отдаться ему — для того чтобы доказать и ему и себе, что он не прав. Результатом такого эксперимента неизбежно оказалась полная неспособность ее испытать настоящее удовольствие. Потому что импульс еще не созрел; он не проснулся и не мог еще быть пробужден. Вместо того чтобы подождать, пока он разовьется постепенно и естественно, девушка бросилась навстречу своему первому сексуальному опыту с отчаянным стремлением доказать свою способность испытывать удовольствие, но в то же самое время с тайным опасением, что она может оказаться и не способной на это. Сама по себе искусственность подобной ситуации неизбежно подавляла бы любые импульсы, даже если бы они и пробудились. При таких обстоятельствах совсем неудивительно, что девушка, озабоченно следящая за собой, не могла ни отдаться сексу, ни ответить на него. Возможным следствием такого разочарования в будущей любовной жизни или в замужестве для женщины может стать психогенная фригидность.

«Механизм» того, что называется «предвосхищающей тревогой», хорошо известен психотерапевту. Происходит что-то неладное, когда сознание пытается регулировать действия, которые обычно осуществляются автоматически. Заика чаще всего напряженно следит за тем, как он *говорит*, — он концентрирует свое внимание на акте говорения, а не на том, что он хочет сказать. И поэтому он подавляет сам себя — так, как будто его речь — это мотор, в который он пытается залезть руками, вместо того чтобы

просто запустить его и дать ему работать самостоятельно. Часто бывает достаточно научить заикающегося переключаться на «мысли вслух». Если только он будет думать вслух, рот будет говорить сам по себе — и тем свободнее, чем меньше за этим следить. Если его удастся научить этому, он обязательно избавится от заикания. Как мы покажем далее, психотерапия бессонницы основана на аналогичном подходе. Если человек ошибочно фиксирует свое сознание на процессе засыпания, если он отчаянно пытается уснуть, он создает внутреннее напряжение, которое делает сон абсолютно невозможным. Страх перед бессонницей — это та же самая предвосхищающая тревога, которая и в этих случаях мешает заснуть, навязчиво подтверждая факт бессонницы, что в свою очередь укрепляет исходное беспокойство, — таким образом замыкается порочный круг.

Аналогичный процесс происходит с каждым человеком, который начинает беспокоиться по поводу своей сексуальной состоятельности. Его самонаблюдение обостряется, и он начинает опасаться, что у него что-то не получится. Это беспокойство само по себе приводит к развитию импотенции. Сексуальный невротик фиксирует свое внимание не на партнере (как это делает любой нормальный любовник), а на сексуальном акте как таковом. В результате акт не удается — он просто не может удаться, потому что он не происходит «естественно», а его настойчиво желают. В таких случаях задача психотерапии — разорвать этот замкнутый порочный круг сексуальной предвосхищающей тревоги путем устранения этой фиксированности на самом акте. Пациента надо убедить в том, чтобы он никогда не чувствовал себя обязанным совершать сексуальный акт. Следует избегать всего того, что пациент может расценить как «побуждение к сексуальности». Такое побуждение может исходить от партнера (если, например, это импульсивная, сексуально требовательная женщина), или из своего собственного «Я» (например, от принятого «решения» совершить сексуальный акт в определенный, конкретный день), или из ситуации (сопровождение других в публичный дом).

Когда все эти типы побуждения, которые отрицательно влияют на сексуального невротика, будут устранены, пациент должен учиться непринужденности до тех пор, пока не достигнет естественности в своем сексуальном поведении. Но даже прежде, чем такая психотерапия будет ре-

ализована, следует предпринять попытку показать пациенту, что его первоначальная нездоровая реакция вполне понятна. Таким образом, пациент будет освобожден от чувства, что он страдает какой-то соматической патологией. Другими словами, он должен научиться узнавать вредное влияние предвосхищающей тревоги и порочный круг, в который она приводит; и он должен знать, что его реакция — это обычная для нормального человека неудача.

Молодой человек обратился к врачу с жалобами на свою сексуальную потенцию. Оказалось, что после конфликта, длящегося несколько лет, он наконец уговорил свою партнершу «стать его». Она назначила ему первую ночь приближающегося религиозного праздника. Это обещание было дано за две недели до праздника. Во время этих двух недель молодой человек едва мог спать от напряженного ожидания. Наконец они отправились за город на выходные дни; им предстояло провести ночь в хижине в Альпах. Ночью, когда этот пациент поднялся но лестнице в спальню, он был так взвинчен — причем не сексуальным возбуждением, а той самой предвосхищающей тревогой, — что, как он сам впоследствии описывал, сердце у него билось настолько сильно и он дрожал так, что едва мог идти. Откуда же у него могла взяться потенция!

Врачу пришлось объяснить, насколько безнадежно рассчитывать на успех в сексе при таком внутреннем и внешнем состоянии и насколько понятна и естественна реакция пациента. Его поведение в такой ситуации было вполне нормальным и ни в коей мере не патологическим. Пациент наконец понял, что в его случае речь не идет об истинной импотенции, которой он так опасался (опасение, порождающее невроз предвосхищающей тревоги и, таким образом, становящееся отправной точкой замкнутого порочного круга). Понимания этого было достаточно, чтобы восстановить его уверенность в себе. Он понял, что это вовсе не признак тяжелого заболевания, когда мужчина не способен выполнить два дела сразу: быть с любовью преданным своей партнерше (обязательное условие для способности реагировать и совершать сексуальный акт) и в то же самое время наблюдать за собой с беспокойным предчувствием. Функцией такой психотерапевтической процедуры является избавление от предвосхищающей тревоги, как только она появляется. Опасному самовну-

шению, порожденному таким беспокойством, не позволяют развиваться, его пресекают в самом начале.

И тут мы снова и снова — на этот раз в сфере сексуальной жизни, в психологии и патологии полового поведения — видим, насколько слепо самодовлеющее стремление к счастью, насколько безнадежны даже самые отчаянные попытки достичь счастья самого по себе, добиться удовольствия как такового — все они обречены на провал. Мы уже говорили в другом контексте, что стремление к счастью не относится к числу основных побуждений человека; что, в общем, жизнь отнюдь не ограничивается направленностью на получение удовольствия. Кант заметил в свое время, что человек хочет быть счастливым, но чего ему по-настоящему стоит желать — так это быть достойным счастья. Мы, однако, придерживаемся той точки зрения, что человек не хочет просто быть счастливым. Скорее он хочет иметь основание быть счастливым. Иначе говоря, все эти переносы — с объекта желания на само желание, с цели (основания для счастья) на удовольствие (следствие достижения этой цели) — представляют собой производную форму человеческой мотивации. Этой производной форме недостает непосредственности. Именно такое отсутствие естественности и непосредственности и характеризует все невротические переживания. Мы уже видели, как они могут привести к невротическим и особенно сексуальным нарушениям. Непосредственность и, следовательно, истинность сексуального намерения является обязательным и незаменимым условием потенции у мужчины. В связи с сексуальной патологией Освальд Шварц придумал слово «образцовость» для выражения истинности намерения. Типичным для «образцового» человека является то, что его не так-то просто смутить; с характерной уверенностью инстинкта он избегает всех ситуаций, с которыми не мог бы справиться, предпочитает держаться в стороне от любого окружения, в которое он мог бы не «вписаться». Поразительно необразцовым было бы поведение чувствительного человека, который приходит к проститутке и оказывается импотентом. Нет ничего патологического в самом этом поведении; оно еще не является характерно невротическим. Сексуальную неудачу в такой ситуации вполне можно ожидать от нормального культурного человека. Но сам факт, что этот человек оказывается в такой ситуации, где его импотенция становится единственным способом

выбраться из н е е , — это доказательство того, что он — не «образцовый».

До сих пор мы рассматривали вопросы, связанные с природой любви. Обратимся теперь к ее происхождению. Психосексуальное созревание начинается в подростковом возрасте (пубертатном периоде). С физиологическим созреванием секс (в более узком смысле этого слова) входит в человеческое сознание так неожиданно, что — по аналогии с формулировкой Шилдера в отношении психоза — мы можем говорить о «вторжении в психику мира телесного (органического)». Подросток не подготовлен к такому внезапному вторжению сексуальности в его психику, и естественной реакцией часто бывает нечто вроде шока. Психологические нарушения, которые могут следовать за этим, не являются поэтому патологическими.

В то время, когда сексуальность «обрушивается» на личность подростка, она еще не является чем-то собственно психологическим. Ее следует скорее назвать психической реакцией на соматическое событие, просто психическим следствием гормонального сдвига или психическим выражением напряжения в эндокринных железах. Эта физиологически детерминированная сексуальность первоначально аморфна, еще не сформирована как личностное образование. Другими словами, она еще не интегрирована. Только по мере психосексуального созревания сексуальность организуется личностью и ассимилируется жизнедеятельностью человека. Вначале секс еще не личностная тенденция; скорее он — побуждение без цели и направления. В ходе дальнейшего развития и созревания это побуждение становится все более направленным; происходит возрастание его избирательности и интенциональность. Сексуальность все более и более приближается к ядру личности, все более и более проникает в разряд сил, порождаемых личностными мотивами. Первый шаг — это когда сексуальное побуждение приобретает цель в виде «разрядки» состояния возбуждения; для этой цели подойдет любой партнер противоположного пола.

Таким образом, «неопредмеченное» сексуальное напряжение становится реальным сексуальным побуждением, направленным на инстинктивно сформированную цель. Позднее появляется дополнительный фактор направленности: сексуальный инстинкт направляется на определенного человека, конкретного представителя противоположного пола; теперь существует конкретный объ-

ект. Смутное, неопредмеченное побуждение сначала стало целенаправленным; теперь целенаправленный импульс становится направленным на конкретное лицо. К неопределенному инстинктивному влечению (генитосексуальному по своей природе) добавился конкретный объект: любимый человек в качестве партнера. Таким образом, сексуальное побуждение, сексуальный инстинкт и сексуальное стремление знаменуют различные стадии психосексуального созревания, причем каждая стадия характеризуется увеличением намеренной избирательности. Таким образом, по мере того как человек взрослеет, в его сексуальности все больше и больше начинает выражаться его личность.

Каково же происхождение этого направляющего фактора? Что придает инстинкту направленность на конкретное лицо? Это, вероятно, не может происходить само по себе. Инстинкт, сексуальность в целом приобретают свою интенциональность из тенденции совершенно иной — и по своей сути и по происхождению (то есть не просто как результат сублимации) — из внутренне присущего человеку (имманентного) эротического стремления. Его следует называть имманентным потому, что его присутствие можно обнаружить всегда, как бы глубоко оно ни было захоронено. Даже в тех случаях, когда оно уходит за пределы сознания, его зародыши могут быть обнаружены в прошлом. Это стремление в то же самое время нужно называть «эротическим», потому что оно резко отличается от всех других сексуальных стремлений. У молодых людей, например, оно имеет форму стремления к товариществу, к нежности, к близости и взаимопониманию. Молодые люди тянутся к близости духовной, совершенно отличной от собственно сексуальных контактов. Таким образом, указанное стремление является «эротическим» в узком смысле этого слова. Оно первично, а не производно от сексуальности.

Даже человек, который явно стремится только к сексуальным удовольствиям, рано или поздно испытывал эти более тонкие влечения, которые Фрейд считал мешающими достижению цели тенденциями, но которые мы считаем непосредственно эротическими стремлениями и которые, скорее всего, достигают цели истинного удовлетворения, а не неопределенного сексуального побуждения. В той или иной ситуации даже приверженец чисто сексуального удовлетворения наверняка не раз предъявлял бо-

лее высокие требования к своему партнеру, к его не только физическим, но и душевным качествам. И все подобные импульсы и требования выступают на первый план, даже когда они глубоко спрятаны в шелухе вульгарного сексуального дебоширства. Интересным в этой связи является случай, о котором сообщила одна танцовщица ночного клуба. Когда она привела пьяного мужчину к себе домой, он вдруг начал настойчиво предлагать, чтобы они вдвоем делали вид, что они счастливая семейная пара и что будто бы муж возвращается домой с работы и жена нежна с н и м , — и все это абсолютно сознательно противопоставляется сексуальности, даже без намерения представить это как прелюдию к сексу. Здесь прорывается элемент, который был подавлен. Потому что этим вытесненным, подавленным элементом была любовь, эротическая тенденция оказалась отодвинутой на задний план сексуальным инстинктом. И даже в этой вытесненной, искалеченной форме эротической жизни — отношения между танцовщицей ночного клуба и ее партнером — проявляется прорываемое наружу внутреннее стремление к более высокому типу эротизма.

Имманентная эротическая тенденция, таким образ о м , — это то, что заставляет сексуальность переходить от простого физического «позыва» через психологическое побуждение к духовному стремлению, которое исходит из собственного «Я» и направлено к «Эго» другого человека. При нормальном или идеальном ходе психосексуального развития происходит постепенное преобразование чисто сексуальной мотивации в эротическую тенденцию — до тех пор, пока наконец секс не сольется с эротизмом и не произойдет совпадения содержания эротической тенденции с сексуальными побуждениями. Достигается успешный синтез сексуальности и эротизма. Инстинкт, который приобрел свою направленность из эротической тенденции — а именно ее направленность на определенного конкретного ч е л о в е к а , — затем устойчиво связывается с этим человеком.

Этот процесс созревания, следовательно, с логической последовательностью ведет к моногамному отношению, как того требует эротическая тенденция. По-настоящему зрелый человек будет испытывать сексуальное желание только тогда, когда он любит; он будет рассматривать возможность сексуальных отношений только там, где секс является выражением любви. Моногамные отноше-

ния, таким образом, становятся кульминацией психосексуального развития, целью воспитания полов и идеалом сексуальной этики. Поскольку это идеал, он очень редко достигается; обычно к нему только приближаются — в большей или меньшей степени. Как и все идеалы, этот идеал также является только руководящим принципом: «Он устанавливается подобно «яблочку» мишени, в которое всегда надо целиться, даже если в него не всегда попадаешь» (Гёте). Так же как редко кто способен на настоящую любовь, так же редко кто достигает наивысшей стадии развития зрелой любовной жизни. Но, в конце концов, «задача» каждого человека — «вечна», а способность человека к развитию бесконечна, как бесконечен путь к горизонту — к цели, способной удаляться в бесконечность по мере продвижения к ней. И даже тогда это — вопрос развития личности отдельного человека. Ибо еще не ясно — существует ли и в каком смысле прогресс в истории человечества. Единственный прогресс, о котором мы знаем *наверняка*, — это технический прогресс, и, возможно, он впечатляет нас как продвижение вперед только потому, что мы живем в техническом веке.

Женщинам легче, чем мужчинам, осознать эту идеальную цель нормального процесса созревания. Это, конечно, справедливо только как обобщение и при современных условиях. Для женщины чувствовать сексуальное желание только там, где физическое влечение сочетается с желанием духовного *союза*, — это предел нормы. Каждая «неиспорченная» женщина знает, что именно это она и чувствует. Мужчина не достигает этой стадии без борьбы. Женщине помогает следующий фактор: если она остается девственной до тех пор, пока не вступит в физический союз с мужчиной, которого она окончательно и по-настоящему любит, моногамные отношения легче для нее, так как с самого начала сексуальных отношений с ее мужем как ее эротизм, так и ее сексуальность почти автоматически фиксируются на личности ее партнера и ее сексуальность реагирует на него, и только на него, подобно условной реакции на единственный стимул.

* * *

Обычное психосексуальное созревание подвержено нарушениям различного типа. Различают три вида тяжелых нарушений развития, которым соответствуют три типа

невроза.

Страдающие первым типом невроза — это молодые люди, у которых уже завершается трансформация неоформленных сексуальных мотивов в персонифицированные эротические предпочтения. Они успешно достигли более высоких форм сексуального поведения, характеризующихся более «глубоким» отношением к своим партнерам, и находятся уже в кульминационном состоянии, в котором физиологические побуждения и эротическая привлекательность сливаются в едином стремлении к внутренне целостной личности любимого. Если на этой последней стадии происходит «сбой», вызванный, например, каким-нибудь разочарованием, то из-за этой «несчастной любви» молодой человек может так упасть духом, что у него «блокируется» путь к нормальному развитию наивысшей формы любовной Жизни. Он не верит уже больше в то, что ему удастся когда-нибудь снова найти такого человека, который смог бы вызвать в нем такое уважение к личности и одновременно был бы столь привлекателен физически. И поэтому он погружается в сугубо чувственные удовольствия; в сексуальном «угаре» он пытается забыть свой несчастливый эротический опыт. Количество сексуального удовольствия и удовлетворения инстинкта замещает, таким образом, качество более глубоких свершений в любовной жизни. Акцент смещается с эротизма на сексуальность. Сексуальный инстинкт вдруг начинает требовать как можно большего удовлетворения. Обеспечивая такое удовлетворение для себя, молодой человек все больше и больше отходит от цели психосексуального развития, становится все менее и менее способным овладеть синтезом эротизма и сексуальности. Разочарование заставляет его спуститься на более низкий уровень — уровень чистой сексуальности; он возвращается к более ранней стадии развития. Так как этот тип нарушения психосексуального созревания возникает в результате разочарования, мы называем его «обиженный тип».

Дневник одного из правонарушителей, который нам удалось прочитать, раскрывает многое из содержания внутренней борьбы невротика «обиженного типа». Еще когда он был совсем юным мальчиком, его втянули в участие в сексуальных оргиях. В этих компаниях его, кроме всего прочего, принудили к гомосексуальным контактам. Если принять во внимание то, что цель сексуального возбуждения в такой ситуации практически отсутствовала,

вполне понятно, что на этой стадии психосексуального развития могут появляться извращенные цели и объекты инстинктивных влечений. Молодой человек вращался в наиболее развращенных компаниях, которые включали преступников — а не только сексуальных извращенцев, — до тех пор, пока однажды не познакомился с группой молодых людей, которые были энтузиастами альпинизма и политическими идеалистами. Здесь он познакомился с девушкой, в которую влюбился. Мгновенно изменилась вся его жизнь, особенно сексуальная. Сначала он не имел никаких сексуальных намерений по отношению к девушке, которую любил. Произошло резкое смещение акцента с сексуальности на эротизм. Несмотря на свое преждевременное знакомство с сексуальной жизнью, он теперь сделал шаг вперед к стадии «несексуального» эротизма. Однажды, однако, когда эта девушка отвергла его, он вернулся к своей прежней жизни — к поискам грубого удовольствия — и сексуального, и всякого иного. Его социальное — так же как и сексуальное — поведение скатилось назад. Слова, которые он написал в своем дневнике, звучат как крик отчаяния, слова, в воображении адресованные этой девушке: «Ты хочешь, чтобы я стал тем, кем уже однажды был, чтобы я вернулся к своей прежней жизни — сидел в притонах, пьянствуя и предаваясь разврату?»

Второй тип аномального психосексуального созревания представлен людьми, которые никогда не достигали собственно эротического отношения к партнерам. Люди этого типа с самого начала ограничиваются чистой сексуальностью. Они даже не пытаются объединить сексуальные требования с эротическими (в нашем понимании этого термина), они не пытаются уважать или любить своего сексуального партнера. Они считают невозможным иметь настоящие любовные отношения, они не считают себя способными испытать любовь или хотя бы внушить ее себе. Вместо того чтобы поставить перед собой задачу синтезировать сексуальность и эротизм, они смиряются с существующим положением вещей. По контрасту с предыдущим типом («обиженный тип») мы будем этот тип называть «тип смирения».

Так как люди этого типа не верят в возможность любви для себя, они не верят в любовь вообще. Они считают, что любовь — это иллюзия. В действительности, говорят они, все ограничено сексом; любовь бывает только в романах и является неосуществимым идеалом.

Так называемый тип дон жуанов принадлежит к этому классу. На простые (неискушенные) души он производит огромное впечатление, они считают его эротическим героем. Но в действительности же он — слабовольный человек, который никогда не осмеливался пережить опыт истинной любви, наполняющей смыслом жизнь. Несмотря на все сексуальное удовольствие, которое он испытал в жизни, и на то количество сексуальных партнеров, которое он имеет на своем счету, он остается внутренне опустошенным. Его внутренний мир гораздо беднее, чем мир человека, который любил по-настоящему, а его жизнь — значительно менее «состоявшаяся», чем жизнь большинства других людей.

Третий и последний тип мы будем называть «бездеятельным типом». Люди первых двух типов никогда не достигают большего, чем секс; в сексуальном плане представители бездеятельного типа не достигают даже и этого. В то время как человек «обиженного типа» испытывает, по крайней мере вначале, эротическое влечение, а человек «смиренного типа» — влечение сексуальное, представитель бездеятельного типа не имеет вообще никакого партнерства, избегая его полностью. Он не является активным пи эротически, ни сексуально. Он остается в изоляции, один на один со своим физиологическим инстинктом, и выражением этой изоляции является мастурбация. Это та форма, которую принимает секс у одиноких людей. Сексуальность переживается косвенным путем; при акте мастурбации полностью отсутствует какой-либо объект вне себя, какая-либо направленность на партнера.

Мастурбация — это, конечно, не болезнь, не причина для заболевания; скорее это признак нарушения развития или извращенного отношения к любовной жизни. Ипохондрические мысли о тяжелых последствиях мастурбации необоснованны. Но «похмелье», которое обычно наступает после акта мастурбации, имеет причину, совершенно не связанную с этими ипохондрическими мыслями. В основе подобного похмелья лежит то чувство вины, которое приходит к человеку каждый раз, когда он, избегая активной, направленной сексуальной жизни, стремится к пассивным, ненаправленным сексуальным переживаниям. Мы уже назвали этот вид бегства основным мотивом одурманивания. Поэтому тем более важным представляется то, что за мастурбацией — как и за выпивкой — следует состояние похмелья.

Помимо тех, кто занимается мастурбацией, неактивный тип также включает всех тех молодых людей, которые страдают от так называемых сексуальных нарушений. Сексуальное нарушение должно пониматься как выражение более общего психологического расстройства. Это — проблема человека, который «одинок» со своим побуждением и поэтому испытывает сильное расстройство, но только до тех пор, пока он находится наедине с ним. Всякий раз, когда преобладает эротический элемент, как это происходит при нормальном развитии, сексуальность не возрастает до каких-то опасных размеров и конфликта между эротической тенденцией и сексуальностью не происходит. Только тогда, когда возникает смещение в ходе искаженного развития — когда, например, происходит вышеупомянутый сдвиг акцента с эротизма назад к сексуальности, — возникают те конфликты и психическая напряженность, которые и составляют основу сексуального расстройства. Из предыдущего высказывания можно было бы сделать вывод, будто неудовлетворенный сексуальный инстинкт является источником этого расстройства, как будто расстройство поэтому обязательно связано с сексуальным воздержанием. В действительности же это не так: воздержание как таковое далеко не равнозначно расстройству. Подробнее на этом вопросе мы остановимся ниже. Это справедливо только в отношении созревающих молодых людей, но не взрослых. Но, коль скоро молодой человек страдает от сексуального расстройства, это указывает на то, что его сексуальный инстинкт еще (или уже) не подчиняется эротической тенденции и поэтому органически не вписывается в полную систему его личных стремлений (желаний). К устаревшему поверью о сексуальном расстройстве прибегают с целью сексуальной пропаганды. В этом направлении используется и неправильное понимание и вульгарное толкование психоанализа. Имеется в виду, что неудовлетворенный сексуальный инстинкт сам по себе — а не подавление этого инстинкта — должен неизбежно приводить к неврозу. Безвредность сексуального воздержания проповедовалась молодежи. Такие доктрины нанесли большой вред, способствуя развитию невротической сексуальной озабоченности. Был провозглашен лозунг: «Сексуальные отношения любой ценой» — даже среди молодежи, когда, наоборот, сексуальности надо дать созреть спокойно, продвигаясь к здоровому, полному смысла эротизму, созвучному

с человеческим достоинством, к эротизму, в котором сексуальный элемент является выражением и венцом любви. Этому виду эротизма обязательно должно предшествовать начало сексуальных отношений. Но если в область чистого секса входить преждевременно, молодой человек не способен перейти к синтезу сексуальности и эротизма.

Рассмотрим теперь, что можно сделать с помощью терапии в случаях так называемого юношеского сексуального расстройства. Этот вопрос уместен, поскольку успешный метод лечения такого сексуального расстройства проливает свет на его происхождение. Терапия здесь простейшая. Достаточно ввести молодого человека, страдающего таким расстройством, в смешанную компанию его возраста. Там он рано или поздно влюбится, то есть найдет партнера — в эротическом, а не в сексуальном смысле. Как только это случится, его сексуальное расстройство мгновенно исчезнет. Такие молодые люди часто признаются, например, что они буквально «забыли» о мастурбации. Их стремление быть вместе со своей избранницей совсем свободно от сексуальных побуждений. Даже в самых дерзких своих мечтах о ней не испытывают они непосредственного желания сексуального удовлетворения. Как только они влюбляются, грубая сексуальность автоматически отходит на задний план. На передний план выходит эротизм. Происходит резкое смещение акцента с сексуальности на эротизм, внезапное изменение соотношения между сексуальной и эротической тенденциями, которые у молодых людей нередко носят антагонистический характер.

При лечении молодых людей, страдающих от сексуального расстройства, мы должны учитывать обратную связь между сексуальностью и эротизмом. Видимо, их взаимная связь и получающиеся в результате снижение и прекращение страданий от неудовлетворения сексуального инстинкта, несмотря на сексуальное возбуждение, в отношении молодых людей подвержены действию определенных законов. Широкий опыт психологов-консультантов, которые работали с молодыми людьми, подтвердил системность этого явления, как и беседы с большим количеством молодых людей в связи с разговорами о сексуальном воспитании молодежи. Среди многих тысяч опрошенных молодых людей все до единого признали эффект этого сдвига с сексуальности на эротизм.

Как мы уже говорили, эта проблема принимает иную форму у зрелых людей. У взрослых сексуальные побуждения идут рука об руку с эротическими тенденциями, так как в результате этого синтеза сексуальности с эротизмом, который появляется со зрелостью, стремления сексуальные и эротические слиты воедино. Тем не менее сексуальное воздержание не приводит к невротическим симптомам у взрослых. Если мы и находим невротические симптомы у взрослых при наличии сексуального воздержания, вовсе не обязательно рассматривать их как следствие полового воздержания — они скорее сопутствуют *ему*, — поскольку в подобных случаях обычно оказывается, что само воздержание является одним из симптомов скрытого невроза.

Среди тех молодых людей, которые избавились от сексуального расстройства в результате сдвига доминирующей тенденции с сексуальности на эротизм, сексуальный инстинкт рано или поздно снова выходит на первый план с ростом зрелости и заявляет о себе своими требованиями. Однако этой отсрочкой было все же достигнуто что-то жизненно важное, потому что молодому человеку было дано время созреть. Теперь при преобладании эротической тенденции он может создать такие эротические отношения, в рамках которых уже можно рассматривать возможность и сексуальных отношений. Теперь существуют любовные отношения, для которых сексуальная связь может являться средством выражения — что как раз и является той целью, к которой мы стремимся. Но свершается и еще нечто существенно большее. Чувство ответственности молодого человека тем временем развилось уже настолько, что он теперь может решать и за себя, и за своего партнера, вступать ли, и если да, то когда, в серьезные сексуальные отношения с ним. Мы теперь сможем с чистой совестью предоставить ему это решение. Потому что, если достигаются такие отношения, их сексуальность принимает соответствующую форму — форму физического выражения духовной, содержательной близости, форму выражения любви.

Теперь давайте суммируем кратко точку зрения врача по вопросам сексуальных связей между молодыми людьми. Что следует рекомендовать в отношении воздержания или половой связи для молодых? Мы предлагаем следующие основные руководящие принципы.

Во-первых, с соматической, медицинской точки зрения

ни воздержание, ни половая связь не противопоказаны — при определенной физической зрелости. В этом отношении доктор обязан быть совершенно нейтральным, так как он знает, что ни сексуальные отношения, ни сексуальное воздержание не наносят физического вреда. Но в смысле психогигиены он не может быть нейтральным; с этой точки зрения он вынужден занять определенную позицию. Он должен выступать против сексуальных отношений, наложить вето на них, если это в его силах, всякий раз, когда молодые люди хотят вступать в половые отношения без настоящей любви. Там, где дело обстоит именно так (и только там, где оно обстоит так), он должен быть активно против подобных отношений. Половая связь между молодыми людьми, которые созрели физиологически, но не психосексуально, противопоказана.

Еще одна точка зрения, с которой может рассматриваться вопрос о сексуальных отношениях между молодыми людьми (другими двумя являются соматическая и психогигиеническая точки зрения),— это точка зрения сексуальной этики. И с данной точки зрения врач никогда не может сказать «да», никогда не может прямо рекомендовать сексуальную связь в каком-то данном случае. Потому что здесь уже проходит граница, за которой нет места даже самым добрым советам. В функции врача как советчика не входит снятие ответственности с человека, который ищет совета; наоборот, задача врача — научить его ответственности. Молодому человеку придется принимать решения на свой страх и риск, полностью под собственную ответственность. На вопрос, может ли молодой человек, который по-настоящему любит своего партнера, вступать с ним (с ней) в сексуальную связь, не может ответить врач или психолог-консультант; это остается личной, нравственной проблемой каждого отдельного человека. Самое большое, что может сделать в р а ч , — это отметить, что в воздержании нет ничего страшного — в случае, если человек добровольно решит следовать именно этому курсу по каким-то причинам (возможно, потому, что он считает, что это — жертва, необходимая для его любви). Ответственность, которую берет на себя любящий, затрагивает партнера не только как личность. Поскольку, особенно если моногамная связь должна закончиться браком, существуют социальные, экономические и евгенические аспекты ответственности, которые молодой человек должен принять во внимание. Как мы уже видели в другом

контексте, брак включает в себя ряд самостоятельных сфер существования, выходя за пределы чисто психологических взаимоотношений.

Психотерапевт, однако, призван заниматься лишь психологическими проблемами своих клиентов, его заботой может быть только внутренняя способность к моногамной связи, а также то, как способствовать таким моногамным отношениям. В общении с молодыми людьми психотерапевт должен поддерживать их, чтобы они не боялись трудностей, которыми так полна молодость — этот неизбежный период эротического возмужания. Молодому человеку потребуется немало внутренних сил и мужества, чтобы «не растратить себя», влюбляясь, разочаровываясь, добиваясь взаимности, испытывая одиночество и т. д. В тех случаях, где сексуальность угрожает опередить в развитии эротизм и превратиться в доминирующую тенденцию, психотерапевт или те, кто занимается сексуальным воспитанием, должны решительно поднять свой голос предостережения. Широкомасштабное статистическое психологическое исследование, проведенное в школе Шарлоттой Бюлер, показало, что серьезные сексуальные связи слишком юных девушек (которые, по нашему предположению, еще не готовы к эротическим взаимоотношениям) привели к выраженному сужению их общих интересов, к ограничению их интеллектуального горизонта. В структуре еще не сформировавшейся личности сексуальный инстинкт, обещая быстрое и легкое достижение удовольствия и неистово требуя удовлетворения, как бы поглощает все другие интересы. В результате такого искаженного развития внутренняя подготовка к обычно предполагаемому и освященному культурой состоянию замужества неизбежно страдает. Ибо счастливый и устойчивый брак гарантируется только достижением идеальной цели нормального психосексуального развития — внутренней зрелости и готовности к моногамным отношениям, а это требует плодотворного синтеза сексуальности и эротизма.

В основе человеческого существования в целом, как не раз уже отмечалось, лежит ответственность. Консультант-психиатр несет дополнительную ответственность, поскольку он отвечает за пациента, который обращается к нему за советом. Его ответственность еще больше возрастает, когда его просят дать совет по сексуальным вопросам. Потому что эта ответственность касается не

только тех, с кем ему приходится непосредственно общаться, но может отразиться и на судьбе будущего поколения. Все, кто связан с сексуальным воспитанием подростков, обязаны осознавать всю меру своей ответственности. При выполнении своих задач им придется твердо придерживаться основных принципов воспитания подростков. Доверие является, возможно, наиболее важным фактором в таких взаимоотношениях. Это доверие троякого свойства: во-первых, существует вера молодых людей в своего воспитателя, будь то родитель или учитель, молодежный лидер, семейный врач или консультант. Взрослый должен приложить все усилия, чтобы завоевать и сохранить доверие молодого человека. Это особенно важно, когда дело доходит до того, что молодых начинают «обучать жизни». По этому вопросу мы скажем только следующее: подобная информация о сексуальной сфере ни в коем случае не должна подаваться целой группе «слушателей». Потому что когда это делается, то до одних откровения дойдут слишком рано и это испугает их, в то время как до других они дойдут слишком поздно и будут казаться смехотворными. Обучать каждого мальчика и каждую девочку в отдельности — вот единственный разумный путь. Здесь доверие молодого человека к своему воспитателю играет первостепенную роль. Испытывая это доверие, молодой человек, обеспокоенный сексуальными вопросами, обратится только к тому взрослому, которому он *доверяет*, — и именно в нужный момент, ни раньше, ни позже.

Второй вид веры, которая должна быть целью воспитания *подростков*, — это собственная вера молодого человека в самого себя, которая поможет ему не падать духом на крутой дороге к личностной зрелости. Третья ипостась веры — это наша вера в этого молодого человека — вера, которая в идеале предназначена для поддержки и повышения его уверенности в себе и создания фундамента для его веры в нас. Доверяя ему (или ей), мы помогаем ему развивать самостоятельность мысли и действий и тем самым поддерживаем его собственные шаги к своей свободе и ответственности.

Часть III

Основы логотерапии

Что такое смысл

Я старался передать мысль, что существование колеблется, если отсутствует «сильная идея», как назвал это Фрейд, или идеал, к которому можно стремиться. Говоря словами Альберта Эйнштейна, «человек, считающий свою жизнь бессмысленной, не только несчастлив, он вообще едва ли пригоден для жизни».

Однако существование не только интенционально, но также и трансцендентно. Самотрансценденция — сущность существования. Быть человеком — значит быть направленным не на себя, а на что-то иное. Среди этого иного, как пишет Рудольф Аллерс [1], также «инакость» интенционального референта, на который указывает человеческое поведение. Тем самым конституируется, вновь процитируем Аллерса [2], «область транссубъективного». Однако стало модным оставлять эту транссубъективность в тени. Под воздействием экзистенциализма на первый план выходит субъективность человеческого бытия. В действительности это неправильное понимание экзистенциализма. Авторы, которые делают вид, что преодолели дихотомию объекта и субъекта, не сознают, что подлинный феноменологический анализ обнаружит, что нет такой вещи, как познание вне поля напряжения, возникающего между объектом и субъектом. Эти авторы привык-

ли говорить о «бытии-в-мире». Но чтобы правильно понять эту фразу, нужно признать, что быть человеком в глубоком смысле — значит быть вовлеченным, втянутым в ситуацию, быть противопоставленным миру, объективность и реальность которого нисколько не умаляется субъективностью того «бытия», которое находится «в мире».

Сохранение «инакости», объективности объекта означает сохранение напряжения, устанавливаемого между объектом и субъектом. Это то же напряжение, что напряжение между «я есмь» и «я должен» [3], между реальностью и идеалом, между бытием и смыслом. И чтобы сохранять это напряжение, нужно оградить смысл от совпадения с бытием. Я бы сказал, что смысл смысла в том, что он направляет ход бытия.

Я люблю сравнивать эту необходимость с историей, рассказанной в Библии. Когда сыны Израиля скитались в пустыне, Божья слава двигалась впереди в виде облака: только таким образом Бог мог руководить Израилем. Но представьте себе, что случилось бы, если бы присутствие Бога, символизируемое облаком, оказалось бы посреди израильтян: вместо того чтобы вести их, это облако покрыло бы все туманом, и Израиль сбился бы с пути.

В этом смысле понятна рискованность «слияния фактов и ценностей», происходящего «при предельных переживаниях и у самоактуализирующихся людей» [4], поскольку в предельном переживании «есмь» и «должен» сливаются друг с другом [5]. Однако быть человеком означает быть обращенным к смыслу, требующему осуществления, и ценностям, требующим реализации. Это значит жить в поле напряжения, возникающего между полюсами реальности и идеалов, требующих материализации. Человек живет идеалами и ценностями. Человеческое существование не аутентично, если оно не проживается как самотрансценденция.

Изначальной и естественной заботе человека о смысле и ценностях угрожают преобладающие субъективизм и релятивизм, подрывающие идеализм и энтузиазм.

Я хочу привлечь ваше внимание к примеру, взятому из статьи американского психолога: «Чарльз... особенно „сердился", как он называл это, когда получал счет за профессиональные услуги, например от дантиста или врача, и либо оплачивал часть счета, либо не платил вовсе... Я лично иначе отношусь к долгам, я высоко ценю акку-

ратность в оплате своих счетов. В этой ситуации я не обсуждаю мои собственные ценности, я сосредоточиваю внимание на психодинамике его поведения... потому что моя собственная компульсивная потребность аккуратно оплачивать счета мотивирована невротически... Ни при каких обстоятельствах я не пытаюсь сознательно направлять или убеждать пациента принять мои ценности, потому что я убежден, что ценности... скорее относительны... нежели абсолютны» [6].

Я полагаю, что оплачивание счетов имеет смысл независимо от того, нравится ли это кому-то, и независимо от бессознательного значения, которое это может иметь. Гордон У. Олпорт справедливо сказал однажды: «Фрейд был специалистом по части как раз тех мотивов, которые не могут быть приняты за чистую монету» [7]. То, что такие мотивы существуют, не меняет того факта, что в общем и целом мотивы могут приниматься в своем истинном значении. А если это отрицается, то каковы могут быть бессознательные мотивы, скрывающиеся за таким отрицанием?

Вот что пишет д-р Юлиус Хойшер в рецензии на два тома, которые известный фрейдистски ориентированный психоаналитик посвятил Гёте: «На 1538 страницах автор представляет нам гения с признаками маниакально-депрессивных, параноидальных и эпилептоидных расстройств, гомосексуальности, склонности к инцесту, половым извращениям, эксгибиционизму, фетишизму, импотенции, нарциссизму, обсессивно-компульсивному неврозу, истерии, мегаломании и пр. ... Он, по-видимому, обращает внимание исключительно на инстинктивные динамические силы, лежащие в основе... художественного продукта. Мы должны поверить, что гётевское творение — это всего лишь результат прегенитальных фиксаций. Его борьба имеет целью не идеал, не красоту, не ценности, а преодоление беспокоящей проблемы преждевременной эякуляции...» «Эта книга показывает вновь, — заключает автор рецензии, — что основные позиции (психоанализа) в действительности не изменились» [8].

Теперь мы можем понять, насколько прав Уильям Ирвин Томпсон, задавая вопрос: «Если наиболее образованные люди нашей культуры продолжают рассматривать гениев как скрытых половых извращенцев, если они продолжают думать, что ценности — это особые фикции, нормальные для обычных людей, но не для умного учено-

го, который лучше знает, как обстоит д е л о , — можно ли бить тревогу по поводу того, что массы в нашей культуре выказывают мало уважения к ценностям и вместо этого погружаются в оргии потребления, преступления и безнравственности?» [9].

Неудивительно, что такое положение дел имеет место. Совсем недавно Лоренс Джон Хэттерер [10] указывал, что «многие художники и артисты покидают кабинет психиатра в ярости по поводу его интерпретаций, что они пишут, потому что являются собирателями несправедливостей или садомазохистами, играют, потому что они эксгибиционисты, танцуют, потому что хотят сексуально соблазнить аудиторию, рисуют, чтобы преодолеть ограничения навыков туалета посредством свободы размазывать нечто».

Как мудр и осторожен был Фрейд, заметив однажды, что иногда сигара может быть просто сигарой, и ничем иным. Или само это утверждение было защитным механизмом, способом рационализации собственного курения? Возникает regressus in infinitum. В конце концов, мы не разделяем веру Фрейда в тождественность «детерминации» и «мотивации», как пишет Маслоу [11], обвинивший Фрейда в ошибке отождествления «детерминированного» с «мотивированным бессознательно», как будто поведение не может быть детерминировано иным образом.

Существует определение, гласящее, что смыслы и ценности — не что иное, как реактивные образования и механизмы защиты. Что до меня, то я не хотел бы жить ради моих реактивных образований, и еще менее — умереть за мои механизмы защиты.

Но являются ли смыслы и ценности столь относительными и субъективными, как полагают? В некотором отношении да, но в ином, нежели это понимается релятивизмом и субъективизмом. Смысл относителен постольку, поскольку он относится к конкретному человеку, вовлеченному в особую ситуацию. Можно сказать, что смысл меняется, во-первых, от человека к человеку и, во-в т о р ы х , — от одного дня к другому, даже от часа к часу.

Конечно, я предпочел бы говорить об уникальности, а не об относительности смыслов. Уникальность, одна-к о , — это качество не только ситуации, но и жизни как целого, поскольку жизнь — это вереница уникальных ситуаций. Человек уникален как в сущности, так и в существовании. В предельном анализе никто не может быть заме-

нен — благодаря уникальности каждой человеческой сущности. И жизнь каждого человека уникальна в том, что никто не может повторить ее — благодаря уникальности его существования. Раньше или позже его жизнь навсегда закончится вместе со всеми уникальными возможностями осуществления смысла.

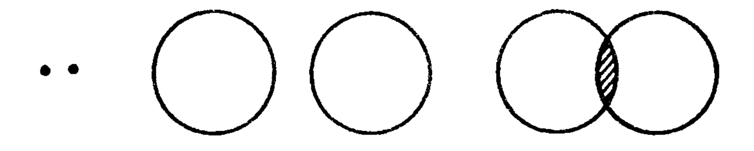
Я нигде не видел это сформулированным более точно и сжато, чем в словах Гиллеля, великого еврейского мудреца, жившего около двух тысячелетий тому назад. Он говорил: «Если я не сделаю этого — кто сделает? И если я не сделаю этого прямо сейчас — то когда же мне это сделать? Но если я сделаю это только для себя самого — то кто я?». «Если я не сделаю этого» — это, как мне кажется, относится к уникальности моей самости. «Если я не сделаю этого прямо сейчас» — относится к уникальности текущего момента, который дает мне возможность осуществления смысла. «Если я сделаю это только для себя самого» — это выражение не более и не менее как самотрансцендентного качества человеческого существования. Вопрос «кто я, если я сделаю это только для себя самого?» предполагает ответ: никоим образом не истинно человек. Потому что характерная составляющая человеческого существования — трансцендирование, превосхождение себя, выход к чему-то иному. Говоря словами Августина, человеческое сердце не находит себе покоя, пока оно не найдет и не осуществит смысл и цель жизни. Это формулировка резюмирует многое в теории и терапии того типа неврозов, который я назвал ноогенными.

Но вернемся к уникальности смыслов. Из сказанного следует, что нет такой вещи, как универсальный смысл жизни, есть лишь уникальные смыслы индивидуальных ситуаций. Однако мы не должны забывать, что среди них есть и такие, которые имеют нечто общее, и, следовательно, есть смыслы, которые присущи людям определенного общества, и даже более того — смыслы, которые разделяются множеством людей на протяжении истории. Эти смыслы относятся скорее к человеческому положению вообще, чем к уникальным ситуациям. Эти смыслы и есть то, что понимается под ценностями. Таким образом, ценности можно определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество или даже все человечество.

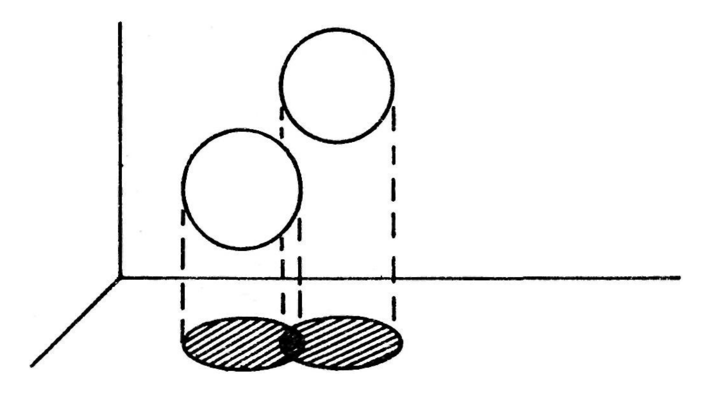
Обладание ценностями облегчает для человека поиск смысла, так как, по крайней мере в типичных ситуациях,

он избавлен от принятия решений. Но, к сожалению, ему приходится расплачиваться за это облегчение, потому что в отличие от уникальных смыслов, пронизывающих уникальные ситуации, может оказаться, что две ценности входят в противоречие друг с другом. А противоречия ценностей отражаются в душе человека в форме ценностных конфликтов, играя важную роль в формировании ноогенных неврозов.

Представим себе уникальные смыслы в виде точек, а ценности — в виде кругов. Понятно, что две ценности могут пересекаться друг с другом, в то время как с уникальными смыслами этого не может произойти (см. рис.).



Но мы должны задать себе вопрос, действительно ли две ценности могут войти в противоречие друг с другом, иными словами, справедлива ли аналогия с кругами на плоскости. Не будет ли более правильным сравнить ценности с трехмерными шарами? Два шара, проецируемые на плоскость, могут давать два круга, пересекающие друг друга, в то время как сами сферы даже не касаются друг друга (см. рис.).



10—1046

Впечатление, что две ценности противоречат друг другу, является следствием того, что упускается целое измерение. Что это за измерение? Это иерархический порядок ценностей. По Максу Шелеру, оценивание имплицитно предполагает предпочтение одной ценности другой. Таков конечный результат его глубокого феноменологического анализа процесса оценивания. Ранг ценности переживается вместе с самой ценностью. Иными словами, переживание определенной ценности включает переживание того, что она выше какой-то другой. Для ценностных конфликтов нет места.

Однако переживание иерархического порядка ценностей не избавляет человека от принятия решений. Влечения толкают человека; ценности притягивают. Человек всегда волен принять или отвергнуть ценность, которая предлагается ему ситуацией. Это справедливо также относительно иерархического порядка ценностей, которые передаются моральными и этическими традициями и нормами. Они должны пройти проверку совестью человека — если только он не отказывается подчиняться своей совести и не заглушает ее голоса.

Разобравшись с вопросом об относительности смыслов, перейдем к вопросу о том, насколько они субъективны. Разве не верно, что в конечном счете смыслы — это вопрос интерпретации? И разве не подразумевает интерпретация всегда решения? Разве нет ситуаций, которые допускают различные интерпретации, так что человек должен делать выбор? Мой собственный опыт говорит, что есть [12].

Незадолго до того, как Соединенные Штаты вступили во вторую мировую войну, я получил приглашение из американского посольства в Вене прийти и получить визу для въезда в Штаты. В то время я жил в Вене с моими родителями. Они, разумеется, не ждали от меня ничего иного, нежели что я получу визу и поспешу уехать. Но в последний момент я начал сомневаться, спрашивая себя: «Следует ли мне делать это? Могу ли я так поступить?» Потому что мне внезапно пришло в голову, чем это будет для моих родителей, а именно: через пару недель — такова была ситуация в то время — они будут брошены в концентрационный лагерь, то есть в лагерь уничтожения. И должен ли я оставлять их на произвол судьбы в Вене? До сих пор я мог избавить их от этой участи, поскольку возглавлял отдел неврологии в Еврейском госпита-

ле. Но если бы я уехал, ситуация тут же изменилась бы. Размышляя о своей ответственности, я почувствовал, что в такой ситуации естественно просить совета у неба. Я отправился домой и, когда пришел, заметил кусок мрамора на столе. Я спросил отца, откуда он взялся, и отец сказал: «О, Виктор, я подобрал его на месте, где стояла синагога» (она была сожжена национал-социалистами). «А почему ты взял его с собой?» — спросил я. «Потому что это часть двух плит, на которых написаны десять заповедей»,— и он показал мне сохранившуюся позолоченную еврейскую букву на мраморе. «Я могу сказать тебе больше, если хочешь, — продолжал он. — Эта буква является сокращением одной из десяти заповедей». Я в нетерпении спросил: «Какой же?» Ответ был: «Почитай отца своего и мать свою, и пребудешь на земле». Тут же я решил остаться в стране вместе с родителями, отказавшись от визы.

Вы будете правы, утверждая, что это — проективный тест, что я, по-видимому, принял решение в глубине души еще до этого и лишь проецировал его на подвернувшийся кусок мрамора. Но если бы я увидел в куске мрамора всего лишь карбонат кальция, это тоже было бы результатом проективного теста, то есть выражением чувства бессмысленности, той внутренней пустоты, опустошенности, которую я называю экзистенциальным вакуумом.

Таким образом, смысл — это, по всей видимости, нечто, что мы проецируем в окружающие нас вещи, которые сами по себе нейтральны. И в свете этой нейтральности реальность может казаться лишь экраном, на который мы проецируем свои неосознанные мечты, так сказать, пятном Роршаха. Если бы это было так, смысл был бы не более чем средством самовыражения, то есть чем-то глубоко субъективным *.

Однако единственно, что субъективно, — это перспектива, в которой мы видим реальность, и эта субъективность в конце концов не умаляет объективности реальности как таковой. Я давал такое объяснение этого феномена студентам моего семинара в Гарварде: «Посмотрите в окна лекционного зала на Гарвардскую часовню. Каждый из вас видит часовню по-своему, в своей особой перспективе, в зависимости от того, где он сидит. Если кто-

---

* Нильсен [13] говорит, что «у жизни нет смысла, который можно было бы открыть... что она имеет тот смысл, который мы придаем ей». Он опирается на сходное утверждение Айера [13a].

нибудь будет утверждать, что видит часовню точно так же, как его сосед, я должен буду сказать, что один из них галлюцинирует. Но уменьшает ли хоть сколько-нибудь различие взглядов объективность и реальность часовни? Конечно, нет».

Человеческое познание не похоже на калейдоскоп. Когда вы смотрите в калейдоскоп, вы видите только то, что находится внутри его. Но когда вы смотрите в телескоп, вы видите нечто, что находится вне самого телескопа. И когда вы смотрите на мир или на нечто в мире, вы также видите больше, чем, скажем, перспективу; то, что *видится в* перспективе, сколь бы субъективной она ни была, — это объективный мир. «Увиденное сквозь» — буквальный перевод латинского слова perspectum.

У меня нет возражений против замены слова «объективный» более осторожным термином «транссубъективный», как он употребляется, например, Аллерсом [14]. Это безразлично. Также безразлично, говорим мы о вещах или о смыслах. И то и другое «транссубъективно». Эта транссубъективность в действительности предполагалась все время, когда мы говорили о самотрансценденции. Люди трансцендируют себя в направлении смыслов, и эти смыслы суть нечто иное, чем сами эти люди; смыслы не являются просто выражением самости человека, они — больше, чем проекция самости. Смыслы обнаруживаются, а не придумываются.

Это противоположно утверждению Жана-Поля Сартра, что идеалы и ценности выдумываются человеком. Или, как это у Сартра, человек придумывает сам себя. Это напоминает мне трюк факира. Факир утверждает, что бросит веревку в воздух, в пустое пространство и, хотя она не будет ни к чему прикреплена, мальчик влезет по этой веревке. Не хочет ли и Сартр заставить нас поверить, что человек «проецирует» (что буквально означает — бросает вперед и вверх) идеал в пустоту и все же он, человек, может вскарабкаться к актуализации этого идеала и совершенству своей самости. Но это полярное напряжение, которое совершенно необходимо человеку для его душевного здоровья и моральной целостности, не может быть установлено, если не сохраняется объективность объективного полюса, если транссубъективность смысла не переживается человеком, который должен осуществить смысл.

Что эта транссубъективность переживается человеком в действительности, видно из того, как он говорит о своем опыте. Если его понимание себя не искажено предвзятыми стереотипами интерпретации, чтобы не сказать — индоктринации, человек говорит о смысле как о том, что нужно найти, а не создать. Феноменологический анализ, который попытается описать такой опыт неискаженным эмпирическим образом, покажет, что действительно смыслы скорее обнаруживаются, чем создаются. Если же они и создаются, то не произвольно, а так, как даются ответы. На каждый вопрос существует лишь один ответ — правильный. У каждой ситуации есть только один смысл — ее истинный смысл.

Во время одного из моих лекционных турне по Соединенным Штатам аудитории было предложено оформлять вопросы печатными буквами и подавать их теологу, который передавал их мне. Передавая мне вопросы, теолог предложил пропустить один из них, так как это совершенная чепуха. «Кто-то хочет узнать, — сказал он, — как вы в своей теории экзистенции определяете шесть сотен». Когда я посмотрел на записку, я увидел в ней нечто иное: «Как Вы определяете бога в Вашей теории экзистенции?» Написание печатными буквами «GOD» трудно отличить от 600. Не был ли это ненамеренный проективный тест? И в конце концов теолог прочел «600», а невролог — «бог» *. Но только один способ прочтения вопроса был правильным. Только один способ прочтения был таким, который имелся в виду тем, кто задавал вопрос. Так мы пришли к определению того, что такое смысл. *Смысл — это то, что имеется в виду*: человеком, который задает вопрос, или ситуацией, которая тоже подразумевает вопрос, требующий ответа. Я не могу сказать: «Вот мой ответ — правильный он или неправильный». Как говорят американцы: «Права она или не права — это моя страна». Я должен приложить все силы, чтобы найти истинный смысл вопроса, который мне задан.

Конечно, человек свободен в ответе на вопросы, которые задает ему жизнь. Но эту свободу не следует смешивать с произвольностью. Ее нужно понимать с точки зрения ответственности. Человек отвечает за *правильность*

---

* Позже я намеренно использовал это как тест, сделав слайд и показывая его своим американским студентам в Венском университете. Хотите верьте, хотите нет, 9 студентов прочли «600», другие 9 прочли «GOD», еще четыре колебались между этими прочтениями.

ответа на вопрос, за нахождение *истинного* смысла ситуации. А смысл — это нечто, что нужно скорее найти, чем придать, скорее обнаружить, чем придумать. Крамбо и Махолик [15] указывают, что нахождение смысла в ситуации имеет нечто общее с восприятием гештальта. Это предположение подтверждается гештальтпсихологом Вертгеймером, который пишет: «Ситуация „семь плюс семь равно..."—это система с лакуной, пробелом. Пробел можно заполнить по-разному. Одно заполнение—„четырнадцать"—соответствует ситуации, заполняет пробел и является тем, что структурно требуется системой на этом месте, со своей функцией в контексте целого. Это правильно входит в ситуацию. Другие заполнения, такие, как „пятнадцать", не подходят. Они неправильны. Здесь мы сталкиваемся с представлением о нужном в ситуации: о „требуемости". „Требуемость" такого рода—это объективное качество» [16].

Я сказал, что смыслы не могут даваться произвольно, а должны находиться ответственно. Я мог бы также сказать, что смысл следует искать при помощи совести. И действительно, совесть руководит человеком в его поиске смысла. Совесть может быть определена как интуитивная способность человека находить смысл ситуации. Поскольку смысл—это нечто уникальное, он не подпадает под общий закон, и такая интуитивная способность, как совесть, является единственным средством схватывать смысловые гештальты.

Кроме того что совесть интуитивна, она является творческой способностью. Вновь и вновь совесть человека приказывает ему сделать нечто, противоречащее тому, что проповедуется обществом, к которому он принадлежит, например его племенем. Предположите, например, что это племя каннибалов; творческая совесть индивидуума может решить, что в определенной ситуации более осмысленно сохранить жизнь врагу, чем убить его. Таким образом, его совесть может начать революцию, и то, что поначалу было уникальным смыслом, может стать универсальной ценностью—«не убий». Уникальный смысл сегодня — это универсальная ценность завтра. Таким способом творятся религии и создаются ценности.

Совесть также обладает способностью обнаруживать уникальные смыслы, противоречащие принятым ценностям. За только что упомянутой заповедью следует дру-

гая — «не прелюбодействуй». В этой связи мне приходит в голову история человека, который попал в Освенцим вместе со своей молодой женой. Когда они оказались там, рассказывал он мне после освобождения, их разделили, и в этот момент он вдруг почувствовал сильное стремление умолять ее выжить «любой ценой — вы понимаете? — любой ценой...». Она поняла, что он имел в виду: она была красива, и в недалеком будущем для нее мог возникнуть шанс сохранить жизнь, согласившись на проституцию среди СС. И поскольку такая ситуация могла возникнуть, муж хотел заранее, так сказать, отпустить ей грех. В последний момент совесть заставила его, приказала ему освободить жену от заповеди «не прелюбодействуй». В уникальной — поистине уникальной — ситуации уникальный смысл состоял в том, чтобы отказаться от универсальной ценности супружеской верности, нарушить одну из заповедей. Разумеется, это была единственная возможность исполнить другую из десяти заповедей — «не убий». Если бы он не дал ей этого разрешения, он принял бы на себя долю ответственности за ее смерть.

Ныне мы живем в эру разрушающихся и исчезающих традиций. Поэтому, вместо того чтобы новые ценности создавались посредством обнаружения уникальных смыслов, происходит обратное. Универсальные ценности приходят в упадок. Поэтому все большее число людей охватывается чувством бесцельности и пустоты, или, как я это называю, экзистенциальным вакуумом. Тем не менее, даже если все универсальные ценности исчезнут, жизнь останется осмысленной, поскольку уникальные смыслы останутся не затронутыми потерей традиций. Конечно, чтобы человек мог найти смыслы даже в эру отсутствия ценностей, он должен быть наделен в полной мере способностью совести. Можно, следовательно, утверждать, что в такие времена, как наши, во времена, так сказать, экзистенциального вакуума, основная задача образования состоит не в том, чтобы довольствоваться передачей традиций и знаний, а в том, чтобы совершенствовать способность, которая дает человеку возможность находить уникальные смыслы. Сегодня образование не может оставаться в русле традиции, оно должно развивать способность принимать независимые аутентичные решения. Во времена, когда десять заповедей теряют, по-видимому, свою безусловную значимость, человек более чем когда-либо должен учиться прислушиваться к десяти тысячам запове-

дей, возникающих в десяти тысячах уникальных ситуаций, из которых состоит его жизнь. И в том, что касается *этих* заповедей, он может опираться и полагаться только на совесть. Живая, ясная и точная совесть — единственное, что дает человеку возможность сопротивляться эффектам экзистенциального вакуума — конформизму и тоталитаризму.

Мы живем во времена изобилия во многих отношениях. Средства массовой информации бомбардируют нас стимулами до такой степени, что мы должны защищаться от них посредством, так сказать, фильтрации. Нам предлагается множество возможностей, и мы должны выбирать среди них. Короче говоря, мы должны принимать решения относительно того, что существенно, а что нет.

Истинная совесть не имеет ничего общего с тем, что я бы назвал «псевдоморалью суперэго». Ее нельзя также смешивать с процессом обусловливания. Совесть — это определенно человеческий феномен. Но мы должны добавить, что это также «всего лишь» человеческий феномен. Она подвержена общим условиям человеческого существования в том отношении, что несет на себе отпечаток конечности человека. Он не только руководствуется совестью в поиске смысла, но иногда и вводится ею в заблуждение. Если он не перфекционист, то согласится с тем, что и совесть может ошибаться.

Действительно, человек свободен и ответствен. Но его свобода конечна. Человеческая свобода — это не всемогущество. И человеческая мудрость — это также не всезнание. Человек никогда не знает, истинен ли смысл, который он принял для себя. И он не узнает этого даже на смертном одре. Ignoramus et ignorabimus — мы не знаем и никогда не узнаем, как сформулировал это однажды Эмиль Дюбуа-Реймон, хотя и в совершенно ином контексте, в контексте психофизической проблемы.

Но чтобы не противоречить своей человечности, человек должен безусловно подчиняться своей совести, хотя он и сознает возможность ошибки. *Я* бы сказал, что *возможность ошибки* не избавляет его *от необходимости пытаться.* Как сказал это Гордон У. Олпорт, «мы можем быть одновременно уверены наполовину, но преданны всем сердцем» [17].

Возможность, что моя совесть ошибается, подразумевает возможность, что совесть другого может быть права. Это влечет за собой смирение и скромность. Если я хочу

искать смысл, я должен быть уверен, что смысл есть. Если же, с другой стороны, я не могу быть уверен в том, что я найду его, я должен быть терпимым. Это никоим образом не подразумевает какого бы то ни было индифферентизма. Быть терпимым — не значит присоединяться к верованию другого. Но это значит, что я признаю право другого верить в его собственную совесть и подчиняться ей.

Из этого следует, что психотерапевт не должен навязывать ценностей пациенту. Пациент должен быть направлен к своей собственной совести. И если меня спросят — как часто спрашивают, — следует ли поддерживать такой нейтралитет даже по отношению к Гитлеру, я отвечу утвердительно, потому что я убежден, что Гитлер никогда не стал бы тем, чем он стал, если бы он не *подавил* в себе голос совести.

Само собой разумеется, что в случае крайней опасности психотерапевт не должен быть привязан к своему нейтралитету. Перед лицом суицидального риска вполне законно вмешаться, потому что только ошибающаяся совесть может приказать человеку совершить самоубийство. Это утверждение согласуется с моим убеждением, что только ошибающаяся совесть может приказать человеку совершить убийство, или, если снова упомянуть Гитлера, геноцид. Но и помимо такого предположения, сама клятва Гиппократа заставит врача удерживать пациента от совершения самоубийства. Я лично с радостью принимаю на себя ответственность за то, что был директивным, предлагая жизнеутверждающее мировоззрение, когда работал с суицидальным пациентом.

Как правило же, психотерапевт не будет навязывать пациенту ту или иную мировоззренческую позицию. Логотерапевт не составляет исключения. Никакой логотерапевт не будет утверждать, что у него есть ответы. Ведь не логотерапевт, а «змей» «сказал женщине: „Вы будете как Бог, знающий добро и зло"». Никакой логотерапевт не будет притворяться, что он знает, что ценно, а что нет, что имеет смысл, а что нет.

Редлих и Фридман [18] отвергают логотерапию как попытку придать смысл жизни пациента. В действительности справедливо противоположное. Я, например, не устаю повторять, что смысл должен быть найден и не может быть дан, менее всего — врачом [19], [20]. Пациент

должен найти его спонтанно. Логотерапия не раздает предписаний. Несмотря на то что я постоянно объясняю это, логотерапию вновь и вновь обвиняют в «придании смысла и цели». Никто не обвиняет психоаналитиков-фрейдистов, занимающихся сексуальной жизнью пациента, в предоставлении пациенту девочек. Никто не обвиняет адлерианскую психологию, занимающуюся социальной жизнью пациента, в подыскивании ему работы. Почему же тогда логотерапию, занятую экзистенциальными стремлениями и фрустрациями пациентов, обвиняют в «наделении смыслами»?

Такие обвинения логотерапии тем менее понятны, что даже *поиск* смыслов — проблема, ограниченная областью ноогенных неврозов, которые составляют лишь 20 процентов случаев, проходящих через наши клиники и приемные. И едва ли какие-либо проблемы смыслов и ценностных конфликтов затрагиваются в технике парадоксальной интенции — аспекте логотерапии, созданном для работы с психогенными неврозами.

Не логотерапевт, а психоаналитик, вновь цитируя Международный журнал психоанализа [21], «является моралистом прежде всего» — в том смысле, что «он оказывает влияние на людей в отношении их морального и этического поведения». Я лично полагаю, что моралистическая дихотомия эгоизма и альтруизма устарела. Я убежден, что эгоист может лишь выиграть, если будет считаться с другими, и наоборот, альтруист — хотя бы ради других — должен заботиться о себе. Я убежден, что моралистический подход в конце концов уступит место онтологическому, в котором хорошее и плохое определяются с точки зрения того, что способствует, а что мешает осуществлению смыслов, независимо от того, мой ли это собственный смысл или чей-либо еще.

Действительно, мы, логотерапевты, убеждены и при необходимости убеждаем наших пациентов, что есть смысл, ждущий осуществления. Но мы не делаем вида, что мы знаем, в чем состоит смысл. Читатель может заметить, что мы пришли к третьему принципу логотерапии — наряду со свободой воли и стремлением к смыслу — к смыслу жизни. Иными словами, мы убеждены в том, что у жизни есть смысл — тот, который человек все время ищет, — и также что человек обладает свободой предпринять осуществление этого смысла.

Но на чем основано наше предположение, что жизнь

является и остается осмысленной в любом случае? Основание, которое я имею в виду, не моралистично, а совершенно эмпирично в самом широком смысле слова. Нам достаточно обратиться к тому, как человек с улицы в действительности переживает смыслы и ценности, и перевести это на научный язык. Я бы сказал, что это как раз та работа, которую должна выполнить так называемая феноменология. Логотерапия же имеет обратную задачу — перевести то, что обнаружено таким путем, в простые слова, чтобы мы могли научить наших пациентов, как и они могут найти смысл в своей жизни. Не нужно предполагать, что это основывается на ведении философских дискуссий с пациентами; есть другие способы довести до них убеждение, что жизнь, безусловно, осмысленна. Я хорошо помню, как после публичной лекции, которую меня пригласили прочесть в Университете Нового Орлеана, ко мне подошел человек, хотевший лишь пожать мою руку и поблагодарить меня. Это был действительно «человек с улицы»: он был дорожным рабочим, который провел одиннадцать лет в тюрьме, и единственное, что внутренне поддерживало его, была книга «Человек в поисках смысла», которую он нашел в тюремной библиотеке. Так что логотерапия — это не просто интеллектуальное занятие.

Логотерапевт — не моралист и не интеллектуал. Его работа основывается на эмпирическом, то есть феноменологическом, анализе, а феноменологический анализ процессов переживания ценностей простым человеком с улицы показывает, что человек может найти смысл жизни в создании творческого продукта, или совершении дела, или в переживании добра, истины и красоты, в переживании природы и культуры; или — последнее по порядку, но не по значению — во встрече с другим уникальным человеком, с самой его уникальностью, иными словами — в любви. Однако наиболее благороден и возвышен смысл жизни для тех людей, кто, будучи лишен возможности найти смысл в деле, творении или любви, посредством самого отношения к своему тяжелому положению, которое они выбирают, поднимаются над ним и перерастают собственные пределы. Значима позиция, которую они выбирают, — позиция, которая позволяет превратить тяжелое положение в достижение, триумф и героизм.

Если говорить в этом контексте о ценностях, можно разделить их на три основные группы. Я называю их цен-

ностями творчества, ценностями переживания и ценностями отношения. Этот ряд отражает три основных пути, какими человек может найти смысл в жизни. Первый — это что он *дает* миру в своих творениях; второй — это что он *берет* от мира в своих встречах и переживаниях; третий — это *позиция, которую он занимает* по отношению к своему тяжелому положению в том случае, если он не может изменить свою тяжелую судьбу. Вот почему жизнь никогда не перестает иметь смысл, потому что даже человек, который лишен ценностей творчества и переживания, все еще имеет смысл своей жизни, ждущий осуществления, — смысл, содержащийся в праве пройти через страдание, не сгибаясь.

В качестве иллюстрации я хочу процитировать рабби Е. А. Гролмана, который однажды был вызван к женщине, умиравшей от неизлечимой болезни. „Как мне справиться с мыслями о реальности смерти?" — спросила она. — Рабби рассказывает: „Мы говорили с ней не один раз; как раввин, я рассказывал ей о понятии бессмертия, как оно представлено в нашей вере. Как дополнение я упомянул также и о ценностях отношения д-ра Франкла. Теологические соображения произвели на женщину мало впечатления, ценности же отношения возбудили ее любопытство, в особенности когда она узнала, что создателем этого понятия является психиатр, сидевший в концентрационном лагере. Этот человек и его учение захватили ее воображение, потому что ему были известны не только теории по поводу страдания. И тогда она немедленно решила, что, раз она не может избежать страдания, она зато может выбрать, как переносить свою болезнь. Она стала оплотом силы для всех вокруг нее, чьи сердца разрывались от боли. Сначала это было бравадой, но со временем действие все больше наполнялось смыслом. Она говорила мне: „Может быть, моим единственным движением к бессмертию будет способ, каким я встречаю несчастье. Хотя моя боль временами невыносима, я достигла внутреннего мира и удовлетворения, каких я никогда не знала раньше". Она умерла, окруженная почетом, и ее до сих пор помнят в нашей общине как пример неукротимого мужества".

Я не собираюсь в этом контексте рассматривать отношения между логотерапией и теологией [22]. Достаточно сказать, что принцип ценности отношения приемлем независимо от того, исповедует ли человек религиозную фи-

лософию жизни. Понятие ценности отношения вытекает не из моральных или этических предписаний, а из эмпирического и фактического описания того, что происходит в человеке, когда он оценивает собственное поведение или поведение другого. Логотерапия основывается на *утверждениях о ценностях как фактах,* а не на *суждениях о фактах как ценностях.* А это факт, что человек с улицы ценит того, кто несет свой крест с «неукротимым мужеством» (как пишет рабби Гролман), больше, чем того, кто просто достигает успеха, даже если это очень большой успех, будь то в денежных делах бизнесмена или в любовных утехах плейбоя.

Позвольте мне подчеркнуть, что я имею в виду лишь «судьбу, которую нельзя изменить». Принятие страдания при излечимой болезни, например операбельном раке, не содержит никакого смысла. Это своеобразная форма мазохизма, а не героизма. Не столь абстрактный пример может пояснить эту мысль. Однажды я наткнулся на объявление, сформулированное в виде следующего стихотворения:

Принимай без суеты,
Что судьба тебе приносит.
Но клопы — другое дело:
Обратись-ка к Розенштейну!

Ричард Тротмен, касаясь в своем книжном обозрении [23] моей немецкой книги «Homo patiens» [24], совершенно справедливо говорит о «страдании как о том, что должно быть элиминировано любой ценой». Однако можно предполагать, что, будучи доктором медицины, он знает, что человек иногда сталкивается со страданием, которого невозможно избежать; что человек есть существо, которое рано или поздно должно умереть, должно страдать — несмотря на все успехи столь почитаемых прогресса и сциентизма. Закрывать глаза на эти экзистенциальные «факты жизни» — значит усиливать эскапизм наших невротических пациентов. Желательно избегать страдания, насколько это возможно. Но как быть с неизбежным страданием? Логотерапия учит, что боли нужно избегать, пока только возможно ее избегать. Но если уж несущая боль судьба не может быть изменена, она не только должна быть принята, но может быть превращена в нечто осмы-

сленное, в достижение. Я сомневаюсь, чтобы такой подход действительно «показывал регрессивную тенденцию к саморазрушительной покорности», как утверждает Ричард Тротмен.

В определенном смысле понятие ценностей отношения шире, чем смысл, который можно найти в страдании. Страдание — это лишь один аспект того, что я называю «трагической триадой» человеческого существования. Эта триада состоит из боли, вины и смерти. Ни один человек не может сказать, что он не терпел неудачи, что он не страдал и что он не умрет.

Читатель может заметить, что здесь вводится третья триада. Первая триада состояла из свободы воли, воли к смыслу и смысла жизни. Смысл жизни представлен второй триадой — ценностями творчества, переживания и отношения. А ценности отношения подразделяются на третью триаду — осмысленное отношение к боли, вине и смерти.

Разговор о «трагической» триаде не должен приводить читателя к мысли, что логотерапия пессимистична, как говорят об экзистенциализме. Логотерапия скорее — оптимистическое отношение к жизни, потому что она учит тому, что нет трагических и негативных аспектов, которые не могли бы посредством занимаемой по отношению к ним позиции быть превращены в позитивные достижения.

Но есть различия в позициях, которые человек может занять по отношению к боли и вине. В случае боли человек занимает определенную позицию по отношению к своей судьбе. Иначе страдание не будет иметь смысла. В случае же вины человек занимает позицию по отношению к самому себе. Что еще более важно, судьба не может быть изменена — иначе это не была бы судьба. Человек же может изменить себя, иначе он не был бы человеком. Способность формировать и переформировывать себя — прерогатива человеческого существования. Иными словами, это привилегия человека — становиться виновным, и его ответственность — преодолеть вину. Как писал мне в письме редактор тюремной газеты «Сан-Квентин Ньюс», человек «имеет возможность преобразования себя».

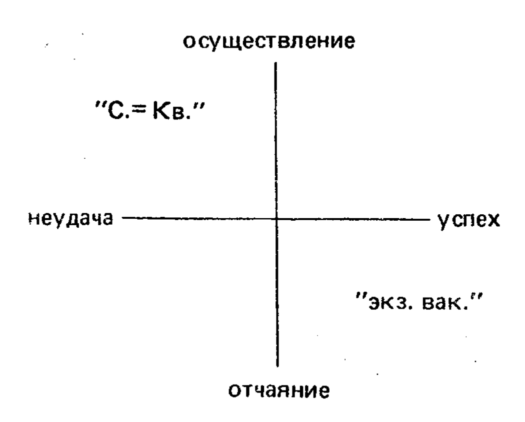
Никто не дал такого глубокого феноменологического анализа этого преобразования, как Макс Шелер в одной из своих книг [25], в главе «Раскаяние и возрождение». Он

также указывает, что человек имеет *право* считаться виновным и быть наказанным. Если мы рассматриваем человека как жертву обстоятельств и их влияния, мы не только перестаем считать его человеком, но также *наносим ущерб* его воле к изменению.

Вернемся к третьему аспекту трагической триады человеческого существования, то есть бренности жизни. Человек видит обычно лишь стерню бренности и не обращает внимания на полный амбар прошлого. В прошлом ничто не является непоправимо утраченным, но все неотторжимо сохраняется в полной безопасности и надежности. Никто и ничто не может лишить нас того, что мы сохраняем в прошлом. То, что мы сделали, не может быть переделано. Это увеличивает ответственность человека. Перед лицом бренности жизни он отвечает за использование возможностей для актуализации потенций, реализации ценностей — будь то ценностей творчества, переживания или отношения. Иными словами, человек отвечает за то, что он делает, кого он любит и как страдает. Если он реализовал ценность, если он осуществил смысл, то осуществил его раз и навсегда.

Вернемся теперь к простому человеку с улицы и бизнесмену. Первый оценивает успех второго как в определенном «измерении» более низкий по сравнению с тем, кто смог превратить приговор судьбы в достижение. «Многомерная» антропология, о которой говорилось выше, может помочь нам понять, что означает высшее и низшее. Обычно в своей повседневной жизни человек движется в измерении, позитивным полюсом которого является успех, а негативным — неудача (см. рис. на с. 304). Это измерение компетентного человека, Homo sapiens. Но Homo patiens, страдающий человек, который посредством своей человеческой сути способен подняться над своим страданием и занять позицию по отношению к нему, движется в измерении, так сказать, перпендикулярном предыдущему, в измерении, позитивным полюсом которого является осуществление, а негативным — отчаяние. Человек, даже если он стремится к успеху, не зависит от своей судьбы, которая *допускает или не допускает* успех. Человек посредством отношения, которое он выбирает, способен найти и осуществить смысл даже в безнадежной ситуации. Этот факт понятен только в многомерном подходе, который отводит ценностям отношения более высокое положение, чем ценностям твор-

чества и переживания. Ценности отношения — самые высокие из возможных. Смысл страдания — лишь неизбежного страдания, конечно, — самый глубокий из всех возможных смыслов.



Рольф Экартсберг провел в Гарвардском университете исследование приспособленности к жизни его выпускников. В результате оказалось, что среди 100 человек, окончивших университет двадцатью годами ранее, значительная часть пережила кризис. Люди жаловались на то, что их жизнь бесцельна и бессмысленна, — и это несмотря на то, что они вполне успешно справлялись со своей профессиональной работой в качестве адвокатов, врачей, хирургов и (последнее по порядку, но не по значению) — психоаналитиков, как мы можем предположить; они также не испытывали неудач в семейной жизни. Они были охвачены экзистенциальным вакуумом. В нашей диаграмме они должны быть помещены в точке «экз. вак.», под успехом и справа от отчаяния. Феномен *отчаяния, несмотря на успех,* может быть выражен только в рамках двух независимых измерений.

С другой стороны, существует феномен, который может быть назван *осуществлением, несмотря на неудачу.* Он помещен в верхнем левом углу и назван «С-Кв.», по названию тюрьмы Сан-Квентин, потому что именно там я встретил человека, свидетельствовавшего в пользу моего утверждения, что смысл может быть обнаружен в жизни буквально в последнее мгновение, перед лицом смерти.

Меня пригласили посетить редактора «Сан-Квентин Ньюс» в калифорнийской государственной тюрьме, который сам был заключенным этой тюрьмы. После того как он опубликовал в газете обзор моей книги, решено было, чтобы он встретился со мной. Это интервью передавалось по радио в камерах тюрьмы тысячам заключенных, включая смертников. Одному из них, который должен был быть казнен в газовой камере четырьмя днями позже, меня попросили специально сказать несколько слов. Как я должен был это сделать? Обращаясь к личному опыту, почерпнутому из другого места, где людей также отправляли в газовые камеры, я выразил свою убежденность в том, что жизнь либо имеет смысл и в таком случае этот смысл не зависит от ее продолжительности, либо она не имеет смысла и в таком случае было бы бесцельным продолжать ее.

Затем я обратился к повести Толстого «Смерть Ивана Ильича». Таким способом я хотел показать узникам, что человек может подняться над самим собой, вырасти выше себя — даже в последнее мгновение — и таким образом внести смысл даже в потерянную прошлую жизнь. Поверите ли вы, что обращение было воспринято заключенными? Позже из письма администратора калифорнийской государственной тюрьмы я узнал, что «статья в «Сан-Квентин Ньюс», описывавшая посещение доктора Франкла, заняла первое место в конкурсе тюремных журналистов, организованном Университетом Южного Иллинойса. Она получила высшую оценку в представительных группах, собранных из более чем 150 американских исправительных заведений». Когда я поздравил в письме победителя конкурса, он ответил, что «запись нашего разговора получила широкое распространение в тюрьме, но что высказывалась критика вроде того, что это „хорошо в теории, но в жизни все иначе"». Далее он сообщил мне следующее: «Я собираюсь написать очерк от редакции, основанный на нашей теперешней ситуации, на наших непосредственных трудностях, показывающий, что и в жизни это действительно так».

Давайте извлечем урок как из Сан-Квентина, так и из Гарварда. Люди, приговоренные к пожизненному заключению или к смерти в газовой камере, имеют возможность «триумфа», в то время как люди, пользующиеся успехом, могут находиться в «отчаянии».

Два американских автора изучали психологию заклю-

ченных концентрационных лагерей. Как они интерпретировали то, что должны были пережить эти заключенные? Как описывается смысл этого страдания при проецировании его в измерение аналитического и динамического психологизма? «Заключенные,— пишет один из авторов, — регрессировали к нарциссическому положению. Пытки...» — каким, вы полагаете, мог быть смысл, который заключенные могли извлечь из страданий под пытками? Слушайте: «Пытки, которым их подвергали, имели для них бессознательный смысл кастрации».

Даже если мы согласимся, что материал исследования репрезентативен, очевидно, что смысл страдания не может быть понят в рамках чисто аналитической и динамической интерпретации.

В заключение давайте послушаем человека, который должен знать это лучше, чем психоаналитические теории, — человека, который в детстве был заключенным Освенцима и вышел оттуда все еще мальчиком: Иегуда Бэкон, один из ведущих артистов Израиля, однажды опубликовал следующие воспоминания о своих переживаниях в течение первого периода после освобождения из концентрационного лагеря: «Я помню одно из моих первых впечатлений после войны; я увидел похоронную процессию с огромным гробом и с музыкой, и я начал смеяться: „Что они, с ума сошли, что поднимают такой шум по поводу одного трупа?" Когда я оказывался на концерте или в театре, я подсчитывал в уме, сколько потребовалось бы времени, чтобы умертвить газом данное количество людей, сколько одежды, золотых зубов осталось бы, сколько мешков волос получилось бы». Это по поводу страданий Иегуды Бэкона. Теперь — об их смысле: «Мальчиком я думал: „Я расскажу им, что я видел, в надежде, что люди изменятся к лучшему". Но люди не менялись и даже не хотели знать. Гораздо позже я понял смысл страдания. Оно может иметь смысл, если оно меняет к лучшему *тебя самого*».

Литература

1. Rudolf Allers. The Meaning of Heidegger, *The New Scholasticism* 26: 445, 1962.

2. Rudolf Allers. Ontoanalysis: A New Trend in Psychiatry, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 1961, p. 78.

3. Viktor E. Frankl. *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy,* Washington Square Press. New York, 1967.

4. Abraham H. Maslow. *Eupsychian Management: A Journal,* R. Irwin, Homewood, Illinois, 1965.

5. Abraham H. Maslow. Lessons from the Peak-Experiences, *Journal of Humanistic Psychology 2:* 9, 1962.
6. James S. Simkin. In Charlotte Bühler, *Values in Psychotherapy,* Free Press of Glencoe. New York, 1962.
7. Gordon W. Allport. *Personality and Social Encounter,* Beacon Press, Boston. 1960.
8. Julius Heuscher. Book Review, *Journal of Existentialism* 5: 229, 1964.
9. William Irwin Thompson. Anthropology and the Study of Values, *Main Currents in Modern Thought* 19: 37, 1962.
10. Lawrence John Hatterer. Work Identity: A New Psychotherapeutic Dimension, Annual Meeting, American Psychiatric Association. Quoted from *Psychiatric Spectator,* Vol. II, 7: 12, 1965.
11. Abraham H. Maslow. *Motivation and Personality,* Harper & Brothers. New York, 1954, p. 294.
12. Viktor E. Frankl. Luncheon Address to the Third Annual Meeting of the Academy of Religion and Mental Health, *Journal of Existential Psychiatry* 4: 27, 1963.
13. Kai Nielsen. Linguistic Philosophy and Beliefs, *Journal of Existentialism* 6: 421, 1966.
13a. A. J. Ayer. Deistic Fallacies, *Polemic* 1: 19, 1946.
14. Rudolf Allers. Ontoanalysis: A New Trend in Psychiatry, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* p. 78, 1961.
15. James C. Crumbaugh and Leonard T. Maholick. The Case for Frankl's 'Will to Meaning', *Journal of Existential Psychiatry* 4: 43, 1963.
16. M. Wertheimer. Some Problems in the Theory of Ethics, in *Documents of Gestalt Psychology,* edited by M. Henle, University of California Press. Berkeley, 1961.
17. Gordon W. Allport. Psychological Models for Guidance, *Harvard Educational Review* 32: 373, 1962.
18. F. C. Redlich and Daniel X. Freedman. *The Theory and Practice of Psychiatry,* Basic Books. New York, 1966.
19. Viktor E. Frankl. The Concept of Man in Logotherapy, *Journal of Existentialism* 6: 53, 1965.
20. Viktor E. Frankl. Logotherapy and Existential Analysis — A Review, *American Journal of Psychotherapy* 20: 252, 1966.
21. Gordon Pleune. All Dis-Ease Is Not Desease: A Consideration os Psycho-Analysis, Psychotherapy, and Psycho-Social Engineering, *International Journal of Psycho-Annalysis* 46: 358, 1965. Quoted from Digest of Neurology and Psychiatry 34a 148, 1966.
22. Orlo Strunk. Religious Maturity and Viktor E. Frankl, in *Mature Religion,* Abingdon Press. New York, 1965; Earl A. Grollman. Viktor E. Frankl: A Bridge Between Psychiatry and Religion, *Conservative Judaism* 19: 19, 1964; D. Swan Haworth, "Viktor Frankl," *Judaism* 14: 351, 1965.
23. Richard Trautmann. Book Review, *American Journal of Psychotherapy* 5: 821, 1952.
24. Viktor E. Frankl. *Homo patiens: Versuch einer Pathodizee,* Franz Deuticke, Wien, 1950.
25. Max Scheler. *On the Eternal in Man,* Harper & Brothers. New York, 1960.

Экзистенциальный вакуум: вызов психиатрии

Поговорив о том, что такое смысл, обратимся теперь к людям, которые страдают от чувства бессмысленности и опустошенности. Все больше пациентов жалуется на то, что они называют «внутренней пустотой», вот почему я назвал это состояние «экзистенциальным вакуумом». В противоположность предельным переживаниям, так хорошо описанным Маслоу, экзистенциальный вакуум можно считать «переживанием бездны».

Этиология экзистенциального вакуума представляется мне вытекающей из следующих фактов. Во-первых, человеку в отличие от животного никакие побуждения и инстинкты не говорят, что ему *нужно* делать. Во-вторых, в противоположность прошлым временам никакие условности, традиции и ценности не говорят, что ему *должно* делать. И часто он не знает даже, что он, по существу, хочет делать. Вместо этого он хочет делать то, что делают другие, или делает то, чего хотят от него другие. Он, так сказать, вносит свою лепту в конформизм и тоталитаризм; первый более характерен для Запада, второй — для Востока.

Экзистенциальный вакуум — это феномен, который одновременно усиливается и распространяется. Даже фрейдистские психоаналитики признают, как это было недавно на международной встрече в Западной Германии, что все больше пациентов страдает от отсутствия содержания и цели в жизни. Более того, они признают, что такое положение дел объясняет случаи «бесконечного психоанализа», поскольку психоаналитическая кушетка становится для пациента единственным содержанием жизни. Конечно, фрейдистские психоаналитики не пользуются логотерапевтическим термином «экзистенциальный вакуум», который я предложил более десяти лет тому назад.

Не пользуются они также и логотерапевтическими приемами для преодоления этого феномена. Тем не менее они признают его существование.

Экзистенциальный вакуум не только усиливается, но и распространяется. Например, чехословацкий психиатр в статье об экзистенциальной фрустрации указывает, что экзистенциальный вакуум дает себя почувствовать и в коммунистических странах [1].

Как же справляться с экзистенциальным вакуумом? Можно предположить, что нам следует поддерживать здравую философию жизни, чтобы показать, что жизнь реально имеет смысл для каждого человека.

Однако Зигмунд Фрейд пренебрежительно отверг философию как всего лишь одну из самых благопристойных форм сублимации репрессированной сексуальности [2]. Лично я полагаю, что философия не есть просто сублимация секса; скорее секс часто служит удобным средством бегства как раз от тех философских и экзистенциальных проблем, которые осаждают человека.

В американском журнале можно прочесть: «Никогда в мировой истории не было страны, столь озабоченной сексом, как Америка сегодня». Как ни странно, это цитата из «Эсквайра». Как бы то ни было, если это верно, это подтверждает гипотезу, что средний американец в еще большей степени, чем другие, охвачен экзистенциальной фрустрацией и потому стремится к сексуальной гиперкомпенсации. В этом свете понятны и результаты импровизированного статистического исследования, проведенного среди моих студентов в университете Венской медицинской школы, которые показали, что 40% австрийских, западногерманских и швейцарских студентов испытали экзистенциальный вакуум на собственном опыте. Среди американских студентов, посещавших лекции, эта цифра составляла не 40, а 81%.

Основные проявления экзистенциальной фрустрации — скука и апатия — стали вызовом образованию, так же как и психиатрии. Как было сказано, в эпоху экзистенциального вакуума образование не должно ограничиваться и удовлетворяться передачей традиций и знаний, оно должно совершенствовать способность человека находить те уникальные смыслы, которые не задеты распадом универсальных ценностей. Эта способность человека находить смысл, содержащийся в уникальных ситуациях, — совесть. Следовательно, образование должно да-

вать человеку средства для обнаружения смыслов. Вместо этого, однако, образование часто вносит свою лепту в экзистенциальный вакуум. Чувство пустоты и бессмысленности у студентов часто усиливается из-за того, как им представляются достижения науки, а именно из-за редукционизма. В сознание студентов внедряются механическая теория человека и релятивистская философия жизни.

Редукционистский подход к человеку овеществляет его, то есть стремится обращаться с человеком, как будто он просто res, вещь. Однако, говоря словами Уильяма Ирвина Томпсона [3], «люди — не объекты, существующие как столы и стулья: они живут, и, если они обнаруживают, что их жизнь сводится к простому существованию, подобному существованию столов и стульев, они совершают самоубийства». Это никоим образом не преувеличение. Когда я читал лекции в одном из самых больших университетов США, один из деканов, комментируя мою статью, сказал, что может представить мне список студентов, которые совершили или пытались совершить самоубийства на почве экзистенциального вакуума. Ему хорошо знаком этот феномен, поскольку он сталкивается с ним ежедневно в своей консультативной практике.

Я хорошо помню, что происходило во мне, когда я столкнулся с редукционизмом, будучи тринадцатилетним школьником. Однажды преподаватель естественных наук сказал нам, что в конечном счете жизнь — это не что иное, как процесс окисления, оксидации; я вскочил на ноги и сказал: «Профессор Фриц, если это так, то каков же смысл жизни?» Можно сказать, что в этом случае мы имеем дело с примером не просто редукционизма, но с окислением до полного разъедания, до ржавчины.

В этой стране многие ведущие деятели образования озабочены скукой и апатией, охватившими студентов. Например, Эдвард Д. Эдди с двумя сотрудниками изучил двадцать репрезентативных колледжей и университетов Соединенных Штатов, проинтервьюировал сотни администраторов, преподавателей и студентов; в своей книге он приходит к выводу, что «почти в каждом колледже или университете, от Калифорнии до Новой Англии, апатия студентов была темой разговоров. Эта тема чаще всего упоминалась в наших разговорах как с преподавателями, так и со студентами» [4].

Профессор Хьюстон Смит, философ из Гарварда,

в интервью, озаглавленном «Ценностное измерение в обучении», задал мне вопрос, можно ли учить ценностям. Я ответил, что ценностям нельзя научить, их нужно проживать. Нельзя также передать смысл. Учитель может дать своим ученикам не смысл, а личный пример собственной преданности делу исследования, истины и науки. Профессор Смит попросил меня поговорить об апатии и скуке, но я ответил ему вопросом: как можем мы ожидать, чтобы средний американский студент проявлял что-нибудь, кроме скуки и апатии? Что такое скука, если не неспособность проявить интерес? И что такое апатия, если не неспособность проявить инициативу? Но как может студент проявить инициативу, если его учат, что человек не что иное, как поле битвы сталкивающихся друг с другом притязаний таких аспектов личности, как «Оно», «Я» и «Сверх-Я»? Как может студент проявить интерес, как может он думать об идеалах и ценностях, если его уверяют, что это не что иное, как реактивные образования и механизмы защиты? Редукционизм может лишь подрывать и разъедать естественный энтузиазм молодости. Энтузиазм и идеализм американских молодых людей должны быть просто неистощимыми, иначе трудно было бы понять, как столь многие из них вступают в Корпус мира и VISTA.

Но как нужно обращаться с конкретным случаем экзистенциального вакуума не с точки зрения профилактики, а терапевтически? Является ли экзистенциальный вакуум болезнью, которая нуждается в лечении? Можем ли мы согласиться с утверждением Зигмунда Фрейда, которое он сделал однажды в письме к принцессе Бонапарт: «Когда кто-то спрашивает о смысле или ценности жизни — он болен» [5].

В действительности ошибочная интерпретация экзистенциального вакуума как патологического феномена есть результат его проецирования из ноологического пространства в психологический план. В соответствии со вторым законом дименциональной антропологии и онтологии эта процедура грозит диагностической двусмысленностью. Разница между экзистенциальным отчаянием и эмоциональным расстройством исчезает. Становится невозможным различить духовное страдание и психическое расстройство.

Экзистенциальный вакуум — не невроз. Или если уж считать это неврозом, то это социогенный, даже ятроген-

ный невроз, то есть невроз, вызванный врачом, который делает вид, что лечит его. Сколь часто врач объясняет и отвергает заботу пациента о предельном смысле жизни перед лицом смерти, понимая эту «предельную заботу» как страх кастрации. Для пациента будет облегчением узнать, что он не должен беспокоиться о том, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить, а должен вместо этого столкнуться с фактом, что его эдипов комплекс еще не разрешен. Без сомнения, такая интерпретация составляет рационализацию экзистенциального отчаяния.

В этом контексте я люблю ссылаться на профессора Венского университета, который пришел ко мне на прием, потому что сомневался в осмысленности жизни. Вскоре выяснилось, что он страдал эндогенной депрессией, которая в соответствии с традиционной европейской терапией соматогенна. Но самым примечательным было то, что сомнения преследовали пациента не во время депрессивных фаз, а только в то время, когда он был здоров. Во время депрессивных фаз он был слишком занят своими ипохондрическими жалобами, чтобы заботиться о смысле жизни. Мы сталкиваемся здесь со случаем, когда экзистенциальное отчаяние и эмоциональное расстройство оказываются взаимно исключающими. Так что едва ли оправданно считать экзистенциальный вакуум просто «еще одним симптомом» невроза.

Вместе с тем, не будучи следствием невроза, экзистенциальный вакуум вполне может быть его причиной. В таких случаях мы говорим о ноогенном неврозе в отличие от психогенных и соматогенных. Мы определяем ноогенный невроз как такой, который вызывается духовной проблемой, моральным или этическим конфликтом, каким может быть, например, конфликт между «Суперэго» и истинной совестью, когда последняя по необходимости противостоит первому. Не в последнюю очередь ноогенная этиология может быть представлена экзистенциальным вакуумом, экзистенциальной фрустрацией или фрустрацией воли к смыслу.

Джеймс Крамбо создал тест «целенаправленности жизни» для различения ноогенных неврозов и обычных. Вместе с Леонардом Махоликом [6] он опубликовал полученные результаты, а затем представил упрощенную версию на ежегодном собрании Американской психологической ассоциации. Его данные основываются на работе с 1151 испытуемым; он приходит к выводу, что «ноогенный не-

вроз существует отдельно от принятых диагностических категорий и не является тождественным ни одному из принятых диагностических синдромов. Он представляет собой новый клинический синдром, который невозможно адекватно понять в рамках какого-либо классического описания. Полученные результаты являются доводом в пользу франкловского понятия ноогенных неврозов и экзистенциального вакуума. Низкая корреляция между тестом «цель в жизни» и уровнем образования показывает, с одной стороны, что осмысленная, имеющая цель жизнь доступна не только людям, имеющим хорошее образование, с другой стороны, что одно лишь образование не обеспечивает осмысленность жизни» *.

Наряду с этим эмпирическим подтверждением было проведено и статистическое исследование распространенности ноогенных неврозов. Вернер [9] в Лондоне, Ланген и Вольхард [10] в Тюбингене, Приль [11] в Вюрцбурге и Нибауер [12] в Вене пришли к тому, что около 20% неврозов, с которыми приходится сталкиваться, являются ноогенными по природе и происхождению.

Коль скоро экзистенциальный вакуум привел уже к ноогенному неврозу, само собой разумеется, что его лечение должен осуществлять врач. На моей родине и во многих других странах психотерапию не может практиковать человек без медицинского образования. Разумеется, это касается и логотерапии. Понятно, что те аспекты логотерапии, которые не связаны с лечением болезни, будь то ноогенный, психогенный или соматогенный невроз, доступны и представителям других консультирующих профессий. Нет причины, почему клинический психолог, социальный работник, пастор, священник или раввин не могли бы предложить совет людям, которые ищут смысл жизни или сомневаются в осмысленности жизни: иными словами, людям, которые находятся в тисках экзистенциального вакуума. Имея это в виду, Аргентинская ассоциация экзистенциальной логотерапии, основанная в 1954 году, образовала одну секцию для психиатров и другую — для тех, кто не имеет медицинского диплома.

Поиски смысла жизни сами по себе не есть патологический феномен. Что касается молодых людей, то это — их прерогатива: не принимать как само собой разумею-

---

* См. [7]. Более подробный вариант этой статьи был опубликован в 1968 г. [8].

щееся, что в жизни есть смысл, но осмеливаться задуматься над этим. И когда мы хотим предложить первую помощь в случае экзистенциального вакуума, мы должны начать с этого убеждения. Нет оснований стыдиться экзистенциального отчаяния, как будто это эмоциональное расстройство; это не невротический симптом, а человеческое достижение. Прежде всего это проявление интеллектуальной искренности и честности.

Однако если молодой человек задается вопросом о смысле жизни, он должен иметь терпение — достаточно терпения, чтобы дождаться, когда смысл возникнет в его сознании.

Как можно в таких случаях принести облегчение, предложив пациенту рассмотреть дело объективно, показывает следующий отрывок из записанного на магнитофон диалога с двадцатипятилетним пациентом. В течение нескольких лет он страдал от состояний тревожности. Последние три года подвергался психоаналитическому лечению. Теперь он обратился за помощью в приемную неврологического отдела поликлинической больницы, и после того, как один из врачей моей группы представил его мне, он сказал мне, что жизнь часто кажется ему лишенной смысла. Его беспокоил повторяющийся сон, в котором проявлялось это переживание полной бессмысленности жизни. В этих снах он был среди людей, которых он умолял решить его проблему, освободить его от этой ситуации. Он просил их освободить его от тревоги по поводу того, что его жизнь напрасна. Но они лишь продолжали наслаждаться своей жизнью — едой, солнечным светом, всем, что жизнь им предлагала. Когда он описал мне этот сон, произошел следующий диалог:

Франкл: Они наслаждались жизнью, совершенно об этом не задумываясь, так сказать?

Пациент: Да! А я мучаюсь сомнениями относительно смысла моей жизни.

Ф.: И что вы пытаетесь делать, чтобы помочь себе?

П.: Иногда мне приносит облегчение музыка: я играю или слушаю. В конце концов, Бах, Моцарт и Гайдн были глубоко религиозными людьми, и, наслаждаясь музыкой, я наслаждаюсь тем фактом, что по крайней мере ее создатели обладали счастьем полной убежденности, что есть более глубокий и даже предельный смысл в человеческом существовании.

Ф.: Так что, если вы не верите в такой смысл сами, вы верите по крайней мере в этих великих верующих?

П.: Вы правы, доктор.

Ф.: Да разве это не задача великих религиозных и этических вождей — быть посредниками между ценностями и смыслами, с одной стороны, и человеком — с другой? Человек, таким образом, имеет возможность получить из рук гения человечности, будь то Моисей, Магомет или Будда, получить от них то, что он не в каждом случае может обрести сам. Видите ли, в области науки нашего разума может быть достаточно. Что же касается верований и убеждений, то часто мы должны полагаться на других людей, верить тем, кто значительнее нас, и принимать их прозрения. В поисках предельного смысла человек в основном опирается на эмоциональные, а не только на интеллектуальные ресурсы, как мы знаем; иными словами, он должен верить в предельный смысл бытия. Более того, эта вера должна быть опосредована верой в кого-то, как мы видим. Но позвольте мне задать вам вопрос: если музыка трогает вас до глубины вашего существа и повергает вас в слезы, как бывает временами, — правда? — сомневаетесь ли вы и тогда в смысле вашей жизни или в эти моменты у вас не возникает такого вопроса?

П.: В это время такая проблема вообще не приходит мне в голову.

Ф.: Правильно. Но не может ли быть так, что как раз в такие моменты, когда вы соприкасаетесь с красотой, вы находите смысл жизни, находите его в эмоциональной сфере, не занимаясь его интеллектуальными поисками? В такие моменты мы не спрашиваем себя, есть ли в жизни смысл; если же спросим, то не может не вырваться из глубины нашего существа триумфальное «да» бытию. Ст*о*ит, как мы чувствуем, жить, даже если мы живем только ради этого уникального переживания.

П.: Я понимаю и согласен; конечно, в моей жизни есть мгновения, когда я не рефлектирую, и тогда смысл просто есть. Я даже переживаю своего рода союз с бытием, можно сказать, что это похоже на переживание близости к Богу, как об этом рассказывали великие мистики.

Ф.: Как бы то ни было, можно сказать, что тогда вы чувствуете себя близко к истине, и мы можем полагать, что истина — это также аспект божественного. Посмотрите на стену надо мной: вы увидите эмблему Гарвардского университета, и на ней написано Veritas, что значит «исти-

на»; но вы также можете заметить, что это слово разделено на три слога, распределенных по трем книгам, и это можно понимать так, что полная истина — это не универсальная истина, потому что она недоступна каждому. Человеку следует довольствоваться доступом к одному аспекту полной истины. Тем более это относится к богу, по отношению к которому сама истина — не более чем аспект.

П.: Но меня интересует, что мне делать, когда я охвачен переживанием опустошенности, пустоты всех ценностей и смыслов, когда мне чужды красота искусства и истина науки.

Ф.: *Я* бы сказал, что вам не следует так привязываться к великим душам, которые обрели смысл, но надо обратиться также и к тем, кто тщетно искал его. Вы, наверное, читали тех философов, которые, как французский экзистенциалист Жан-Поль Сартр или покойный Альбер Камю, по-видимому, страдали от тех же сомнений, что и вы, но превратили их в философию, хотя и нигилистическую. Вы можете рассматривать свои сомнения, установив дистанцию между ними и собой. То, что тревожило вас, теперь будет выглядеть как тот или иной параграф на определенной странице определенного тома того или иного автора. Вы увидите, что страдание от этих проблем — нечто присущее человеку, нечто честное, что это достижение, а не невротический симптом. Вы увидите, что здесь нечего стыдиться, скорее можно гордиться этим — своей интеллектуальной честностью. Вы научитесь понимать свою проблему не как симптом, а как существенный аспект человеческого состояния, которому вы причастны. Вы почувствуете себя членом невидимого общества, общества страдающих людей, страдающих от глубочайшего переживания бессмысленности человеческого существования и в то же время борющихся за разрешение вечных проблем человечества. Это страдание и эта борьба объединяют вас в действительности с лучшими представителями человечества. Так что постарайтесь быть терпеливым и мужественным: терпеливым в том, чтобы оставить проблемы не решенными на некоторое время, мужественным — в том, чтобы не оставить борьбу за их разрешение, в конце концов.

П.: Так вы, доктор, не думаете, что мое состояние — это просто невроз, который нужно преодолеть?

Ф.: Если это и невроз, то я бы сказал, что это коллек-

тивный невроз наших дней, который может быть излечен только на коллективном уровне. Если смотреть на дело таким образом, то ваше страдание — это страдание, которое затрагивает человечество как целое, по крайней мере его наиболее чувствительных и восприимчивых представителей: вы принимаете на себя их страдания!

П.: *Я* не боюсь страдания, лишь бы оно имело смысл.

Ф.: Ни ваш поиск смысла, ни сомнения в смысле своей жизни не являются патологическими. Это право юности. Истинно юный человек никогда не принимает смысл своей жизни как заранее данный, он имеет смелость усомниться в нем. Я хотел бы сказать, что вам не следует отчаиваться по поводу своего отчаяния. Вы можете принять это отчаяние как свидетельство того, что я обычно называю «волей к смыслу». И в определенном отношении сам факт вашей воли к смыслу делает оправданной вашу веру в смысл. Как сказал однажды знаменитый австрийский писатель Франц Верфель, «жажда — лучшее доказательство существования воды». Он имел в виду, что человек не мог бы чувствовать жажду, если бы в мире не было воды. И не забывайте слов Блеза Паскаля: «У сердца есть свои доводы, которые неизвестны разуму». Иногда мудрость сердца оказывается глубже, чем то, что предлагает ум. И иногда наиболее разумно — не стараться быть слишком разумными.

П.: Именно это я нашел для себя: иногда, чтобы мне стало легче, мне достаточно лишь обратиться к тем делам, которые меня ждут.

Вначале я утверждал, что сексуальное удовольствие может служить средством бегства от экзистенциальной фрустрации. В тех случаях, когда воля к смыслу фрустрирована, воля к удовольствию оказывается не только ее производной, но также и ее заменой. Воля к власти служит аналогичной и параллельной цели. Только если первоначальная забота об осуществлении смысла фрустрирована, человек стремится к удовольствию или удовлетворяется властью.

Одна из форм, которую принимает воля к власти, — это то, что я бы назвал стремлением к деньгам. Стремление к деньгам объясняет многое в профессиональной сверхактивности вместе с сексуальной сверхактивностью, которые служат бегству от осознания экзистенциального вакуума.

Если стремление к деньгам берет верх, стремление к смыслу заменяется стремлением к средствам. Деньги,

вместо того чтобы оставаться средством, становятся целью. Они перестают служить какой-либо цели.

Каков же тогда смысл денег или обладания деньгами? Большинство людей, которые владеют деньгами, в действительности сами находятся во власти денег, охвачены стремлением приумножать их, и, таким образом, они уничтожают их смысл. Обладание деньгами должно означать, что человек находится в благоприятном положении. Человек может не обращать внимания на деньги, на средства, но думать о самих целях — тех целях, которым деньги могут служить.

Президент одного американского университета однажды предложил мне девять тысяч долларов за работу на его факультете в течение нескольких недель. Он не мог понять моего отказа. «Вы хотите больше?» — опросил он. «Никоим образом, — ответил я, — но если я начну размышлять, как мне использовать девять тысяч долларов, то я приду к выводу, что есть лишь один достойный способ — купить время для работы. Но сейчас у меня есть время для работы, так зачем же мне продавать его за девять тысяч долларов?»

Деньги не являются целью сами по себе. Если доллар может быть более полезным и осмысленным в чьих-либо других руках, я не должен держать его у себя в кошельке. Это не имеет никакого отношения к альтруизму. Альтруизм и эгоизм — это устаревшая альтернатива. Как я говорил, моралистический подход должен уступить место онтологическому, в рамках которого хорошее и дурное определяются с точки зрения того, что способствует и что препятствует осуществлению смысла, независимо от того, мой ли это смысл или чей-нибудь еще.

Для тех людей, которые жаждут иметь деньги, как будто это может быть целью само по себе, «время — деньги». Они проявляют стремление к скорости. Для них более быстрая машина становится целью сама по себе. Это механизм защиты, попытка избежать столкновения с экзистенциальным вакуумом. Чем меньше человек сознает цель, тем скорее он старается ехать. Знаменитый венский комедиант Квотлингер, играя роль хулигана, садился на мотоцикл и пел: «Правда, я не знаю, куда я еду, но куда бы я ни ехал, я постараюсь попасть туда поскорее».

Это пример того, что я назвал бы центробежным досугом в отличие от центростремительного. Сегодня центро-

бежный досуг преобладает. Бегство от себя позволяет избежать возможности обнаружить пустоту в себе. Центростремительный досуг дает возможность решать проблемы и для начала — увидеть их. Люди, мечущиеся между профессиональной сверхактивностью и центробежным досугом, не имеют времени, чтобы додумать свои мысли. Когда они начинают думать, приходит секретарь, чтобы подписать что-то, или нужно ответить на телефонный звонок. То, что при этом происходит, описывает псалмопевец: «Даже ночью его сердце увещевает его». Сегодня можно сказать, что по ночам экзистенциальные проблемы возвращаются. Совесть напоминает о них. Это источник того, что я назвал бы ноогенной бессонницей. Люди, страдающие от нее, часто пользуются снотворными таблетками. Они действительно засыпают, но они также отдают свою дань патогенным эффектам вытеснения — вытеснения не сексуальных фактов жизни, а ее экзистенциальных фактов.

Мы нуждаемся в новых типах досуга, которые дадут нам возможность созерцания и размышления. Для этого человек должен иметь мужество остаться один.

В конечном счете экзистенциальный вакуум — это парадокс. Если только мы расширим свой горизонт, мы увидим, что пользуемся свободой, но не сознаем полностью свою ответственность. Иначе мы поняли бы, что есть множество смыслов, ждущих, чтобы мы их осуществили по отношению к менее привилегированным людям или малоразвитым странам.

Разумеется, нам следует начать с расширения представления о единственности человека. Речь идет о единственности не только человека, но и единственности человечества.

Тысячи лет назад человечество создало монотеизм. Сегодня нужен следующий шаг. Я бы назвал его монантропизмом. Не вера в единого Бога, а сознавание единого человечества, единства человечества. Единства, в свете которого различие в цвете кожи становится несущественным *.

* Я никоим образом не против дискриминации — различения. Разумеется, я не за расовое, а за радикальное различение. Я за то, чтобы судить о каждом индивидууме с точки зрения той уникальной «расы», которая представлена им одним. Иными словами, я за личностное, а не расовое различение.

Литература

1. S. Kratochvil. К Psychoterapii existencialni frustrace, *Československa psychiatria 57:* 186, 1961, and К problemu existencialni frustrace, *Československa psychiatria 62:* 322, 1966.
2. Ludwig Binswanger. Erinnerungen an Sigmund Freud, Francke. Bern, 1956.
3. William Irwin Thompson. Anthropology and the Study of Values, Main Currents in Modern Thought 19: 37, 1962.
4. Edward D. Eddy. The College Influence on Student Character, American Council on Education. Washington, D. C., 1959.
5. Sigmund Freud. Briefe 1873—1939. S. Fischer-Verlag. Frankfurt am Main, 1960.
6. James C. Crumbaugh and Leonard T. Maholick. An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis, *Journal of Clinical Psychology 20:* 200, 1964.
7. James C. Crumbaugh. The Purpose-in-Life Test as a Measure of Frankl's Noogenic Neurosis, Delivered before Division 24, American Psychological Association. New York City, September 3, 1966.
8. James C. Crumbaugh. Cross-Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts, *Journal of Individual Psychology* 24: 74, 1968.
9. T. A. Werner. Opening paper read before the Symposium on Logotherapy, Internationa! Congress of Psychotherapy. Vienna, 1961.
10. R. Volhard and D. Langen. Mehrdimensionale Psychotherapie, *Zeitschrift für Psychotherapie 3:* 1, 1953.
11. H. J. Prill. Organneurose und Konstitution bei chronish-funktionellen Unterleibsbeschwerden der Frau, *Zeitschrift für Psychotherapie 5:* 215, 1955.
12. K. Kocourek, E. Niebauer, and P. Polak. Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie.— In: *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie,* Vol. 3, edited by V. E. Frankl, V. E. von Gebsattel, and J. H. Schultz, Urban & Schwarzenberg. Munich—Berlin, 1959.

Критика чистого «общения»: насколько гуманистична «гуманистическая психология»

В настоящее время кажется, что для психологии нужнее всего, чтобы психотерапия обрела человеческое измерение, измерение человеческих феноменов. Поэтому уместен вопрос, был ли этот шаг реально предпринят направлением, которое получило наименование движения «гуманистической психологии». Хотя и было заявлено, что логотерапия «присоединилась» к этому движению [2], из эвристических соображений, может быть, правильнее отделить логотерапию от гуманистической психологии, чтобы иметь возможность бросить на последнюю критический взгляд. Мы обратим специальное внимание на аспект этого движения, связанный с понятием «общение-встреча», потому что именно это понятие получило столь ложное толкование, чтобы не сказать — стало предметом злоупотребления среди тех, кто за него ратует.

В действительности понятие общения-встречи было привлечено скорее из экзистенциалистской, нежели из психологической литературы. Оно было введено Мартином Бубером, Фердинандом Эбнером и Якобом Л. Морено, вклад которых в экзистенциалистскую мысль состоит в интерпретации существования как со-существования, совместного существования. В этом контексте общение-встреча понимается как взаимоотношение между «Я» и «Ты» — взаимоотношение, которое по самой своей природе может быть установлено только на человеческом и личностном уровне.

Но дело в том, что в таком воззрении нечто упущено, не более и не менее чем целое измерение. Это можно понять, вспомнив теорию языка, предложенную Карлом Бюлером. Он различал три функции языка. Во-первых, язык дает возможность говорящему выразить себя, то есть служит средством самовыражения. Во-вторых, язык — это обращение, адресуемое говорящим тому, с кем он говорит. И в-третьих, язык всегда представляет

11—1046

нечто, то «нечто», о котором человек говорит. Иными словами, когда кто-то говорит, он а) выражает себя, б) обращается «к» кому-то другому; однако если он не говорит при этом «о» чем-то, то не оправданно называть этот процесс «языком». Мы будем в таком случае иметь дело со своего рода псевдоязыком, который действительно не более чем способ самовыражения (и которому иногда недостает даже обращения к партнеру). Есть шизофреники, разговор которых может быть интерпретирован как такой «язык», выражающий лишь настроение, но лишенный обращения к реальности *.

То, что справедливо для языка, относится также к сосуществованию и общению-встрече, поскольку здесь также третий аспект межчеловеческой и межличностной коммуникации должен быть рассмотрен и принят во внимание. Именно для этого аспекта феноменология Брентано и Гуссерля создала термин «интенциональный референт» [7]. И все потенциальные интенциональные референты вместе, все объекты, к которым отсылает язык, объекты, которые «имеются в виду» двумя коммуницирующими друг с другом субъектами, образуют структурированное целое, мир «смысла»; эту необъятность смыслов уместно назвать «логосом». Из этого можно видеть, что любая психология, которая отбрасывает смыслы, отрезает человека от его «интенциональных референтов», — так сказать, кастрирует себя. Психология, заслуживающая своего имени, должна уделять должное внимание обеим половинам этого имени — как психе, душе, так и логосу.

Бубер и Эбнер не только обнаружили центральное место, занимаемое общением-встречей в жизни человеческого духа, но также и определили эту жизнь как по сути своей диалог между «Я» и «Ты». Однако я убежден, что никакой истинный диалог не возможен, если не затрагивается измерение логоса. Я бы сказал, что диалог без логоса, диалог, в котором отсутствует направленность на интенциональный референт, — это в действительности взаимный монолог, всего лишь взаимное самовыражение. Здесь отсутствует качество человеческой реальности, которое я называю «самотрансценденцией» [4], обозначая тот факт, что быть человеком, по сути, означает находиться в отношении к чему-то и быть направленным на что-

---

* В начале 30-х годов я демонстрировал соответствующий случай в Обществе прикладной психологии в Вене.

то иное, нежели он сам. «Интенциональность» когнитивных актов, которая всегда подчеркивалась феноменологической школой, составляет лишь один аспект более широкого человеческого феномена, самотрансценденции человеческого существования. Диалог, ограниченный только самовыражением, не входит в самотрансцендирующее качество человеческой реальности. Истинное общение-встреча — это модус со-существования, открытый логосу, дающий партнерам возможность трансцендировать себя к логосу, даже способствующий такой взаимной самотрансценденции.

Не следует также недооценивать или забывать, что самотрансценденция означает стремление не только к смыслу, который ждет осуществления, но и к другому человеку, которого можно полюбить. Без сомнения, любовь идет далее общения-встречи, поскольку общение-встреча осуществляется на человеческом, а любовь — на личностном уровне. Общение-встреча в самом широком смысле слова дает нам осознать партнера как человека, любовь же к нему показывает нам большее — его сущностную уникальность. Эта уникальность — основополагающая характеристика личностного бытия. Самотрансценденция же равно присутствует, превосходит ли человек себя в осуществлении смысла или в общении-встрече, в любви: в первом случае участвует внеличный логос, во втором — личностный, так сказать, воплощенный логос.

В отличие от традиционного понятия общения-встречи, развитого Бубером и Эбнером, расхожее понятие, предлагаемое большей частью литературы в области гуманистической психологии, по-прежнему привязано к устаревшей психологии, которая реально представляет собой монадологию: рассмотрение человека как монады без окон, которые допускали бы самотрансцендирующие отношения. Поэтому понятие общения-встречи вульгаризируется. Оно скорее механистично, чем гуманистично, и, таким образом, оказывается, что движение групп общения все еще привязано к тому, что Питер Р. Хофштеттер из Гамбургского университета однажды удачно назвал «гидравликой либидо».

Следующий случай может быть вопиющим примером. Женщина, входившая в группу общения, была очень возбуждена и полна гнева на своего бывшего мужа, с которым она развелась. Ведущий группы предложил ей проколоть ударом воздушный шар, Чтобы дать выход своей

11*

агрессии и гневу. Иными словами, воздушный шар должен был заместить реальный объект, а именно ее мужа. Однако можно сказать точно так же, что целью того, что она «дала себе выход», было сделать воздушный шар заместителем самой женщины как *субъекта* этого взрыва. В конце концов, цель ведь была в том, чтобы предотвратить ее «взрыв». После «отреагирования действием» она могла почувствовать облегчение. Но вправе ли мы принимать, что облегчение после предполагаемого выхода агрессии, о котором человек говорит, — это подлинное переживание? Что доказывает, что оно не является скорее результатом ненамеренного внушения, внушения устарелого представления о совершенной механистичности человека? «Отреагирование действием» ничего не изменило: все субъективные основания для гнева остались на своем месте! По сути, человек занят прежде всего тем, есть ли у него основания, чтобы сердиться, и лишь побочно — собственными эмоциями, будь то гнев или какая-либо иная реакция, которую он проявляет. Но механистическое представление о человеке, лежащее в основе терапевтических процедур вроде вышеописанной, заставляет пациента рассматривать себя с точки зрения «гидравлики либидо», в нем действующей, и тем самым забыть о том, что, в конце концов, человек может также и сделать что-то с данной ситуацией; он может занять определенную позицию и даже выработать какое-то отношение к собственным эмоциям, агрессии и пр. Этому «человеческому потенциалу» в лучшем смысле следовало бы отвести центральное место в подлинно гуманистическом представлении о человеке. Терапевтическая практика, основанная на такой теории, могла бы стремиться к тому, чтобы пациент все в большей мере сознавал этот потенциал: свободу человека изменить что-то в мире к лучшему, если возможно, и изменить себя к лучшему, если это необходимо. Возвращаясь к случаю разведенной женщины — почему бы ей не выбрать отношение, называемое «примирением», будь то примирение с мужем, если это возможно, или, если необходимо, примирение с судьбой разведенной женщины, а затем превратить это затруднительное положение в повод для достижения на человеческом уровне! Разве мы не лишаем нашего пациента возможности подняться над положением, вырасти за его пределы, превратить негативные переживания в нечто позитивное, конструктивное, творческое, разве мы не блокируем такую

возможность для пациента, если заставляем его верить в то, во что невротик и так склонен верить, а именно что он пешка, жертва внешних влияний и внутренних обстоятельств? Или, опять обращаясь к нашему примеру, внушая нашей пациентке, что она зависит от мужа, который примирится или не примирится с ней, зависит от агрессии, которая проявится или не проявится и найдет себе выход в том, скажем, что она проколет воздушный шар?

Или возьмем, например, не гнев, а печаль и спросим себя, какой должна быть реакция человека, который оплакивает любимого и которому предлагают транквилизатор: «Закрывать глаза на реальность — не значит уничтожить ее. Уснуть и не сознавать смерть того, кого я люблю, — не значит уничтожить факт, что он мертв. Единственное, что меня заботит, жив он или мертв, а не то, угнетен я или нет!» Иными словами, человек заботится не о том, счастлив он или несчастен, а о том, есть ли у него основания быть счастливым или несчастливым. Систему Вильгельма Вундта критиковали за то, что это «психология без психе, души». Это давно ушло в прошлое, но все еще имеет место то, что я назвал бы «психологией без логоса», — психология, которая интерпретирует человеческое поведение не как вызываемое основаниями, лежащими в мире, а как возникающее по причинам, действующим в его собственной психе (или в его соме). Но, как я говорил, причины — не то же самое, что субъективные основания. Если вы подавлены и выпьете виски, оно может быть причиной того, что ваша подавленность рассеется, но основания для этой подавленности останутся. То же относится и к транквилизаторам, которые не могут изменить судьбу человека или вернуть ему утраченное. Но снова: почему бы не изменить отношение, не превратить тяжелые обстоятельства в повод для достижений на человеческом уровне? Разумеется, ни для чего подобного нет места в психологии, которая отделяет человека от мира, — мира, только в котором его действия могут иметь основания и в котором даже его страдания могут иметь смысл. Психология, рассматривающая человека как замкнутую систему, в которой разыгрываются динамические взаимодействия, а не как существо, стремящееся к смыслу, венчающему его существование, по необходимости должна лишать человека способности превратить трагедию в триумф.

Трудности возникают и с понятием агрессии, будь то биологическое понятие, по Конраду Лоренцу, или психологическое — по Зигмунду Фрейду. Эти понятия неподходящи и неадекватны, потому что они совершенно отрицают интенциональность как присущий человеку феномен. В действительности в пределах моей души нет такой вещи, как агрессия, ищущая выхода и вынуждающая меня, ее «жертву», искать объекты, которые послужили бы для ее «отреагирования». На человеческом уровне, то есть как человек, я не имею фиксированного количества агрессии, чтобы затем направить ее на подходящую цель; в действительности я делаю нечто иное: я ненавижу! Я ненавижу кого-то или что-то. Разумеется, ненавидеть что-то — более осмысленно, чем ненавидеть кого-то (создателя или «собственника» того, что я ненавижу), потому что, если я не ненавижу его лично, я могу помочь ему преодолеть то, что я в нем ненавижу. Я могу даже любить его, несмотря на то, что я в нем ненавижу. Как бы то ни было, ненависть, так же как и л ю б о в ь , — человеческий феномен в отличие от агрессии; они человечны потому, что они интенциональны: у меня есть основания ненавидеть что-то, и у меня есть основания любить кого-то. В противоположность этому агрессия зависит от причин. Эти причины могут иметь психологическую или физиологическую природу. Что касается последней возможности, достаточно вспомнить классические опыты Хесса, в которых он вызывал агрессию у кошек, стимулируя определенные центры мозга.

Какой несправедливостью было бы предположить, что те, кто вступал в движение Сопротивления против национал-социализма, были заняты только «отыгрыванием» своих агрессивных импульсов, которые по случайности были направлены против Адольфа Гитлера. В действительности большинство из них не намеревалось бороться с человеком по имени Адольф Гитлер, они боролись с системой, называемой национал-социализмом.

Сегодня агрессия стала распространенной — чтобы не сказать модной — темой для конгрессов и конференций. И что даже еще более важно, так называемые «исследования ради мира» также заняты агрессией. Однако я полагаю, что эти «исследования ради мира» обречены на неудачу, если они будут опираться на это не-человеческое и не-личностное понятие. Разумеется, в человеке существуют агрессивные импульсы, интерпретируем ли мы их

как наследие, доставшееся нам от до-человеческих предков, или как нечто реактивное в духе психодинамических теорий. Однако на человеческом уровне агрессивные импульсы никогда не существуют в человеке per se, а всегда как нечто, по отношению к чему он должен занять определенную позицию, по отношению к чему он постоянно занимает определенную позицию, выбирает ли он отождествление себя с ними или отделение себя от них *. В этом случае значимо личное отношение к безличным агрессивным импульсам, а не сами эти импульсы.

Аналогичны этому суицидальные импульсы. Бессмысленно, например, измерять их. В конечном счете риск самоубийства зависит не от силы суицидальных импульсов в человеке, а от его реакции на эти импульсы, а его реакция в свою очередь зависит, по существу, от того, видит ли он в сохранении жизни нечто осмысленное — хотя бы и приносящее боль. Разумеется, существует и тест, который не претендует на измерение суицидальных импульсов как таковых, но оценивает несравненно более важный фактор — личное отношение к ним. Я разработал этот тест в начале тридцатых годов, а на английском языке впервые описал его в книге «Врач и душа» [3].

«Исследования ради мира» заняты, можно сказать, выживанием человечества как целого. Но им вредит фатализм, происходящий от преимущественного внимания к агрессивным импульсам вместо обращения к человеческой способности занять позицию по отношению к ним. Таким образом, агрессивные импульсы превращаются в алиби, в оправдание ненависти. Человек не перестанет ненавидеть, пока его учат, что ненависть создается импульсами и механизмами. Но это он сам ненавидит! Что еще более важно, понятие «агрессивного потенциала» заставляет людей верить, что агрессия может быть канализована. Фактически же бихевиоральные исследования группы Конрада Лоренца показали, что попытки отвлечь агрессию на маловажные объекты и отреагировать на нее безопасными действиями лишь провоцируют и обычно усиливают ее.

Разница между агрессией и ненавистью похожа на разницу между сексом и любовью. Меня влечет к партнеру

---

* Это проявление специфически человеческой способности к самоотстранению. Самотрансценденция проявляется в том вышеупомянутом факте, что ненависть в отличие от агрессии интенциональна.

сексуальное побуждение. На человеческом же уровне я люблю партнера, потому что, как я чувствую, у меня для этого множество оснований; половой акт является выражением любви, ее, так сказать, «воплощением». На субчеловеческом уровне я видел бы партнершу, очевидно, всего лишь как объект катектирования либидо — более или менее подходящее средство, чтобы избавиться от излишка спермы. Половое взаимодействие при таком отношении часто характеризуется нашими пациентами как «мастурбирование на женщине». Говоря так, они имплицитно противопоставляют это нормальному отношению к партнеру на человеческом и личностном уровне: здесь партнер видится не как «объект», а как другой субъект. Это исключает отношение человека к другому как только к средству для достижения какой бы то ни было цели. На человеческом уровне человек не «использует» человека, люди встречают, находят друг друга как люди. На личностном уровне личность находит личность, и это есть любовь к партнеру. Общение-встреча сохраняет видение человека в партнере; любовь обнаруживает его уникальность как личности.

Истинное общение-встреча основывается на самотрансценденции, а не просто на самовыражении. В частности, истинное общение-встреча трансцендирует себя к логосу. Псевдовстреча, с другой стороны, основывается на «диалоге без логоса» [5], это только платформа для взаимного самовыражения. Причина, почему такого рода общение широко практикуется сегодня, в основном состоит в том, что люди очень стремятся к тому, чтобы кто-то о них заботился, что в свою очередь вызывается дефицитом внимания. В безличной атмосфере индустриального общества все большее число людей, очевидно, страдает от чувства одиночества — одиночества «одинокой толпы». Понятно, что возникает сильное желание компенсировать этот недостаток тепла близостью. Люди жаждут интимности. И жажда интимности столь настоятельна, что этой интимности ищут любой ценой, на любом уровне; ирония состоит в том, что ее ищут даже на *безличном* уровне, на уровне чисто *чувственной* интимности. Жажда интимности здесь превращается в приглашение «дотронься». А от чувственной интимности всего лишь шаг до сексуальной неразборчивости.

Гораздо нужнее сексуальной интимности экзистенциальная приватность. Человеку необходимо найти все

лучшее в одиночестве, «набраться смелости» остаться в одиночестве. Есть творческое одиночество, которое позволяет превратить нечто негативное — отсутствие людей, в нечто позитивное — возможность размышлять. Используя эту возможность, человек может компенсировать преувеличение в индустриальном обществе роли vita activa и периодически уделять время vita contemplativa. Из этого мы можем видеть, что реальная противоположность активности — не пассивность, а восприимчивость. Важно правильное соотношение между творческим и воспринимающим потенциалами осуществления смысла, и здесь находится место для «формирования сензитивности».

Что касается тех, кто так хочет, чтобы о нем заботились, то беда в том, что в существующих условиях за это приходится платить, и нетрудно представить себе, сколько искреннего интереса могут проявить те, кто принимает на себя «заботу», не будучи связанными профессиональной этикой, не пройдя ни соответствующего обучения, ни терапии. Во времена, когда лицемерие в сексуальных вопросах вызывает такое отвращение, не следует все же называть сексуальную неразборчивость чувствительностью или общением-встречей. В сравнении с теми, кто подает секс под видом сексуального образования, нудистских марафонов и тому подобного, можно оценить честность обыкновенной проститутки: она не притворяется, что занимается своим делом ради блага человечества, беды которого, как многие авторы хотят нас заставить поверить, заключены в плохом оргазме и должны исцеляться в соответствии с этим. Верно, что часто нам не удается жить в соответствии с идеалами нашей профессиональной этики; однако, в конце концов, терпеть неудачи — неотъемлемая часть человеческого положения. Но если мы терпим неудачу, мы, разумеется, не будем гордиться ею. Тот факт, что исключение из правила иногда случается, не оправдывает превращения исключения в правило.

Однако нынешний культ интимности можно понять. Как указал Ирвин Йелом [8], мобильность населения Соединенных Штатов в значительной мере объясняет отчуждение людей, которые привыкли переезжать из города в город. Вместе с тем я бы сказал, что отчуждение касается не только других, но и самого себя. Есть социальное отчуждение, но есть и эмоциональное отчуждение — отчуждение от собственных эмоций. Слишком долгое

время из-за пуританизма, преобладавшего в англосаксонских странах, люди должны были не только контролировать, но и подавлять свои эмоции. Нечто подобное относится к сексуальным инстинктам. С тех пор, очевидно, произошел крен в другую крайность, особенно в связи с популяризацией, чтобы не сказать — вульгаризацией, учения Фрейда. Сегодня мы сталкиваемся с последствиями крайней терпимости: люди не устойчивы ни к малейшей фрустрации инстинктов и эмоциональному напряжению, они проявляют, так сказать, «недержание» в неспособности умерить свои эмоции, они не могут удержаться от выражения их и разделения их с другими.

Именно этой цели предоставляет себя «группа». Здесь, однако, мы должны иметь дело не только с терапией, но одновременно и с симптомом. В конце концов, «недержание» может быть дефектом на психическом уровне, так же как и на соматическом. На соматическом — возьмите хотя бы случаи артериосклероза, когда пациент начинает смеяться или плакать по совершенно неподходящей причине и не может остановиться. Похож на это другой симптом, также указывающий на нарушение мозговых функций, — отсутствие чувства межличностной дистанции, как это наблюдается при определенных случаях эпилепсии: пациент немедленно вступает в панибратские отношения и не может перестать рассказывать вам интимные подробности своей жизни или расспрашивать вас о вашей.

Итак, движение групп общения и воспитания сензитивности сводится к реакции на социальное и эмоциональное отчуждение. Но реакцию на проблему не следует путать с разрешением проблемы. Даже если «реакция» оказывается целительной, это излечение симптомов, паллиатив. Хуже того, такое лечение может усилить болезнь. Эмоции, о которых идет речь, не могут быть вызваны намеренно. Они ускользают от «гиперинтенции», как я это называю. Нигде это так не очевидно, как в переживании счастья: счастье должно возникать и не может быть вызвано. Счастье должно появиться само, и мы должны дать ему появиться. И наоборот, чем больше мы делаем его целью, тем меньше у нас возможности ее достичь. Мой ученик, предпринявший независимое исследование групп общения, рассказывал, что происходило с ним на одной из них: «Многие просили меня быть их другом. Я не чувствовал себя искренним, обнимая их и говоря, что я их люблю и буду их другом, но я все это так или иначе

проделывал. Я заставлял себя быть эмоциональным — но тщетно: чем больше я старался, тем труднее это было».

Мы должны считаться с фактом, что есть проявления, которые не могут возникать по требованию, команде или приказу. Причина состоит в том, что они не могут вызываться произвольно: я не могу «по своей воле» верить; я не могу «по своей воле» надеяться; я не могу «но своей воле» любить; и меньше всего я могу «по своей воле» желать, хотеть. Попытки делать все это отражают совершенно манипулятивный подход к таким человеческим феноменам, как вера, надежда, любовь и желание. Этот манипулятивный подход в свою очередь объясняется ошибкой объективации и овеществления этих феноменов. Чтобы лучше понять это, давайте рассмотрим то, что я назвал бы основной характеристикой любого субъекта, а именно тот факт, что субъект — посредством своей самотрансценденции или интенциональных когнитивных актов — всегда находится в отношении со своими собственными объектами, то есть «интенциональными референтами», на которые его когнитивные акты направлены. В той мере, в какой субъект превращается в просто вещь («овеществление») и, таким образом, сам обращается в объект («объективация»), — в той самой мере его собственные подлинные объекты должны исчезнуть, так что его качество субъекта совершенно теряется. Это действительно не только для человека в целом, но и для любого частного человеческого феномена: чем больше мы рефлектируем по его поводу, тем больше мы теряем из вида его «интенциональный референт».

Релаксация также ускользает от любой попытки «произвести» ее. Это полностью принимал в расчет Дж. Х. Шульц, систематизировавший релаксационные упражнения. Было весьма мудро с его стороны предлагать пациентам во время этих упражнений представлять себе, что их руки становятся тяжелыми; это автоматически создавало релаксацию. Если бы он *приказывал* пациентам расслабиться, их напряженность возрастала бы, поскольку они интенсивно и намеренно *старались* бы расслабиться. Не иначе обстоит дело и с терапией чувства неполноценности: пациенту никогда не удается преодолеть его посредством прямого усилия. Чтобы избавиться от чувства неполноценности, он должен пойти, так сказать, в обход, например посещая определенные места, *несмотря* на чувство неполноценности, или выполняя свою ра-

боту, несмотря на это чувство. До тех пор, пока он направляет свое внимание на чувство неполноценности в себе и «борется» с ним, он продолжает страдать от него; однако, как только он сосредоточит внимание на чем-нибудь, кроме себя, например на задании, чувство неполноценности начнет атрофироваться.

Уделение излишнего внимания чему-либо я называю «гиперрефлексией». Это сходно с гиперинтенцией в том отношении, что и то и другое может породить невроз. И фактически и то и другое может быть усилено в «группе». Пациенту предлагается внимательно наблюдать себя и следить за собой — что еще более важно, участники группы поощряют его к бесконечному обсуждению с ними всего, что он может извлечь из себя. Подходящим термином для того, что при этом происходит, может быть «переобсуждение». И это «переобсуждение» все в большей мере заменяет смысл жизни, который в наши дни так часто отсутствует, которого не хватает тем нашим пациентам, кто охвачен «экзистенциальным вакуумом» [3] — чувством пустоты и бессмысленности. В этом вакууме расцветает невроз. Напротив, если экзистенциальный вакуум заполняется, неврозы часто исчезают.

Нельзя не согласиться с тем, что говорит Шарлотта Бюлер [1]: «Несмотря на значительные отклонения и негативные побочные эффекты, ясно видятся определенные существенные достоинства движения групп общения». Среди основных достоинств она называет «дух кооперации и взаимопомощи». Действительно, правильно понятая группа общения может, конечно же, создать атмосферу взаимной помощи, в которой можно обсуждать смысл жизни. Правильно понятая группа общения не довольствуется созданием условий для самовыражения ее участников, но также обеспечивает их самотрансценденцию. Или, как говорит Роберт М. Холмс [6], «групповая логотерапия может дать большой выигрыш». Холмс представляет себе «возможности введения логотерапевтической философии в конкретных групповых ситуациях».

Литература

1. Bühler Ch. (1970). Group psychotherapy as related to problems of our time, *Interpersonal Development,* 1 3—5.
2. Bühler Ch., and M. Allen (1972). Introduction into Humanistic Psychology. Belmont: Brooks/Cole.
3. Frankl V. E. (1955). The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy, Bantam Books. New York, p. 282.
4. Frankl V. E. (1966). Self-transcendence as a human phenomenon, *J. Humanistic Psych.,* 6, p. 97—106.
5. Frankl V. E. (1967). Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy, Simon and Schuster. New York.
6. Holmes R. M. (1970). Alcoholics anonymous as group logotherapy. *Pastoral Psych.,* 21, p. 30—36.
7. Spiegelberg H. (1972). Phenomenology in Psychology and Psychiatry, Northwestern University Press. New York.
8. Yalom I. D. (1970). The Theory and Practice of Group Psychotherapy, Basis Books. New York.

Психотерапия и религия

Религия — это один из феноменов, с которыми сталкивается логотерапия у человека, своего пациента. В принципе для логотерапии религиозность и иррелигиозность — сосуществующие феномены, и логотерапия обязана занимать по отношению к ним нейтральную позицию. Ведь логотерапия — это одно из направлений психотерапии, и ею вправе заниматься — по меньшей мере согласно австрийскому закону о врачебной деятельности — только врачи. Логотерапевт, давший, как и все врачи, клятву Гиппократа, уже по одной этой причине должен быть озабочен тем, чтобы его логотерапевтическая методика и техника применялись к любому больному, верующему или неверующему, и могли применяться любым врачом, вне зависимости от его мировоззрения. Другими словами, для логотерапии религия может быть лишь предметом, но не почвой, на которой она стоит. Считая этой почвой медицину, мы теперь обратимся к разграничению ее с теологией, которое, по нашему мнению, можно наметить следующим образом.

Цель психотерапии — исцеление души, цель же религии — спасение души. Если, однако, религию, согласно ее исходной направленности, мало волнуют и заботят такие вещи, как выздоровление или предупреждение болезней, тем не менее по своим результатам — не намеренно — она оказывает психогигиеническое, даже психотерапевтическое действие. Это происходит благодаря тому, что она дает человеку беспрецедентную возможность, которую он не в состоянии найти где-либо еще: возможность укрепиться, утвердиться в трансцендентном, в абсолютном. В психотерапии мы также можем зафиксировать аналогичный непреднамеренный побочный эффект, поскольку мы наблюдаем в отдельных случаях, что пациент в ходе психотерапии приходит обратно к давно утраченным источникам изначальной, подсознательной, вытесненной

религиозности. Однако, хотя такое и случается, врач не вправе ставить себе такую цель. Ведь в этом случае врач объединяется с пациентом на почве общей веры и действует исходя из этого, но тем самым он уже с самого начала обращается с ним не как с пациентом.

Если мы хотим определить отношение человеческого к божественному, то есть к сверхчеловеческому, измерению, то напрашивается сравнение с золотым сечением. Как известно, в нем меньшая часть относится к большей так же, как большая часть относится к целому. Не подобно ли этому отношение животного к человеку и человека к Богу? Как известно, у животного есть лишь среда, в то время как человек «обладает миром» (Макс Шелер); однако мир человека относится к сверхмиру так же, как среда обитания животного относится к миру человека. И это означает, что подобно тому, как животное, находясь в своей среде, не в состоянии понять человека и его мир, так и человек не может иметь представление о сверхмире.

Возьмем для примера обезьяну, которой делается болезненная инъекция с целью получения сыворотки. Может ли обезьяна понять, почему ей приходится страдать? Исходя из своей среды, она не в состоянии понять соображения человека, подвергающего ее своим экспериментам. Ей недоступен мир человека, мир смысла, он непостижим для нее, она не может выйти в это измерение. Не следует ли нам предположить, что в еще более высоком измерении есть еще один непостижимый для человека мир, в котором только и приобретают смысл — сверхсмысл — его страдания?

Психотерапия не должна также вступать на почву веры в божественные откровения. Ведь признание вообще существования подобных откровений уже подразумевает выбор в пользу веры. Бесполезно спорить с неверующим, говоря, что откровения существуют: если бы он убедился в этом, он бы давно уже был верующим.

Но хотя религия и является для логотерапии «всего лишь» предметом, она для нее по меньшей мере очень небезразлична по одной простой причине: логос в логотерапии подразумевает смысл. Человеческое бытие всегда стремится за пределы самого себя, всегда устремляется к смыслу. Тем самым главным для человеческого бытия является не наслаждение или власть и не самоосуществление, а скорее осуществление смысла. Поэтому логотерапия ведет речь о «стремлении к смыслу».

Если психотерапия будет рассматривать феномен веры не как веру в бога, а как более широкую веру в смысл, то в принципе она вправе включить феномен веры в сферу своего внимания и заниматься им. Здесь она заодно с Альбертом Эйнштейном, для которого задаваться вопросом о смысле жизни — значит быть религиозным.

В любом случае можно сказать, что логотерапия, относящаяся все-таки прежде всего к психотерапии и тем самым к психиатрии, медицине, вправе заниматься не только стремлением к смыслу, но и стремлением к *конечному* смыслу, сверхсмыслу, как я его обычно называю. Религиозная вера является в конечном счете верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл.

Конечно, это наше понимание религии имеет очень мало общего с конфессиональной ограниченностью и ее следствием — религиозной близорукостью, при которой бог видится как существо, для которого важно, в сущности, одно: чтобы в него верило возможно большее число людей. Причем именно таким образом, как это предписывает определенная конфессия. Я просто не могу вообразить себе бога таким мелочным. Но я не могу также представить себе, чтобы для церкви имело смысл *требовать* от меня, чтобы я верил. Ведь я не могу *хотеть* верить, хотеть любить, я не могу заставить себя любить, как и не могу заставить себя надеяться, не покривив душой. Есть вещи, которые нельзя хотеть и которые нельзя поэтому организовать по требованию, по приказу. Приведу простой пример: я не могу смеяться по команде. Если кто-то хочет вызвать у меня смех, ему придется потрудиться и рассказать мне анекдот.

Аналогичным образом обстоит дело с любовью и с верой: ими нельзя манипулировать. Это интенциональные феномены, которые возникают тогда, когда высвечивается адекватное им предметное содержание.

Как-то раз у меня брала интервью журналистка из американского журнала «Тайм». Она задала вопрос, вижу ли я тенденцию к уходу от религии. Я сказал, что существует тенденция к уходу не от религии, а от тех верований, которые, похоже, не занимаются ничем другим, кроме борьбы друг с другом и переманивания друг у друга верующих. Значит ли это, спросила журналистка, что рано или поздно мы придем к *универсальной* религии? Напротив, ответил я, мы движемся не к универсальной, а к личной, глубочайшим образом персонализированной рели-

гиозности, с помощью которой каждый сможет общаться с богом на своем собственном, личном, интимном языке.

Разумеется, это не означает, что уже не будет никаких общих ритуалов и символов. Ведь есть множество языков, но разве многие из них не объединяет общий алфавит? Так или иначе, разнообразие религий подобно разнообразию языков. Никто не может сказать, что его язык выше других языков: на любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Так же посредством любой религии может он обрести бога — единого бога.

Теория и терапия неврозов

Прежде чем начать говорить о том, что, собственно, такое логотерапия, стоит сказать, чем она *не* является: *она не панацея*! Выбор метода в конкретном случае можно свести к уравнению с двумя неизвестными:

$$\Psi = x + y,$$

где x — своеобразие и уникальность личности пациента, а y — не менее своеобразная и уникальная личность терапевта. Другими словами, *как не может любой метод применяться в разных случаях с одинаковой надеждой на успех, так и не может любой терапевт пользоваться разными методами с одинаковой эффективностью.* И то, что верно для психотерапии вообще, справедливо, в частности, и для логотерапии. Одним словом, можно теперь дополнить наше уравнение следующим образом:

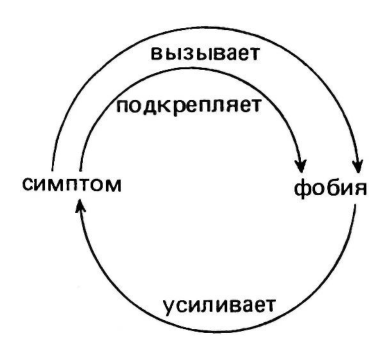
$$\Psi = x + y = \lambda.$$

И все же Пол Е. Джонсон осмелился утверждать следующее: «Логотерапия — это не терапия, конкурирующая с остальными методами, но она вполне может соперничать с ними благодаря дополнительному фактору, который она включает». Что может образовывать этот дополнительный фактор, раскрывает нам Н. Петрилович, высказавший мнение, что противоположность логотерапии всем остальным системам психотерапии проявляется не на уровне неврозов, а при выходе за его пределы, в пространство специфически человеческих проявлений [1]. Например, *психоанализ,* в сущности, видит в неврозе результат психодинамических процессов и в соответствии с этим пытается лечить его, приводя в действие новые психодинамические процессы, например перенос. *Поведенческая терапия,* связанная с теорией научения, видит в неврозе продукт процессов научения или обусловливания и в соот-

ветствии с этим пытается воздействовать на невроз, организуя своего рода переучивание, переобусловливание. В противоположность им логотерапия выходит в человеческое измерение, включая в свой инструментарий те специфически человеческие проявления, с которыми она там сталкивается. Конкретно речь идет о двух фундаментально-антропологических характеристиках человеческого существования, а именно: во-первых, о его *самотрансценденции* [2] и, во-вторых, о столь же характерной для *человеческого бытия* способности к *самоотстранению* [3]. Тем самым должно быть ясно, что только психотерапия, которая отваживается выйти за рамки психодинамики и поведенческих исследований и проникнуть в измерение специфически человеческих проявлений — короче говоря, только *регуманизированная психотерапия,* — будет в состоянии понимать приметы времени и отвечать на запросы времени. Другими словами, должно быть ясно, что даже для того, чтобы поставить диагноз «*экзистенциальная фрустрация*» или, тем паче, «*ноогенный невроз*», мы должны рассматривать человека как существо, постоянно находящееся — благодаря самотрансценденции — в поисках смысла. Что же касается уже не диагноза, а собственно терапии, в частности терапии не ноогенных, а психогенных неврозов, мы должны, дабы исчерпать все возможности, обратиться к столь же характерной для человека способности к самоотстранению, не последним из проявлений которой выступает способность к юмору. Таким образом, гуманная, гуманизированная, регуманизированная психотерапия возможна, если мы будем учитывать самотрансценденцию и использовать самоотстранение. Однако ни то, ни другое невозможно, если мы будем видеть в человеке животное. Животное не озабочено смыслом жизни, и животное не может смеяться. Мы не хотим этим сказать, что человек — это только лишь человек и не является одновременно и животным. Человеческое измерение является высшим по отношению к животному измерению, и это означает, что оно включает в себя и это низшее измерение. Констатация наличия у человека специфически человеческих проявлений и одновременно признание существования у него субчеловеческих проявлений ничуть не противоречат друг другу, ведь человеческое и субчеловеческое находятся друг к другу в отношении, так сказать, иерархической включенности, а отнюдь не взаимного исключения.

Мобилизация способности к самоотстранению в контексте лечения психогенных неврозов достигается с помощью логотерапевтической техники *парадоксальной интенции,* а второй фундаментально-антропологический факт — феномен самотрансценденции — лежит в основе другой логотерапевтической техники — техники *дерефлексии.* Для понимания этих двух терапевтических методов необходимо начать с логотерапевтической теории неврозов.

В этой теории мы различаем три патогенных паттерна реагирования. Первый можно описать следующим образом: некий симптом (см. рис.) вызывает у пациента опасе-

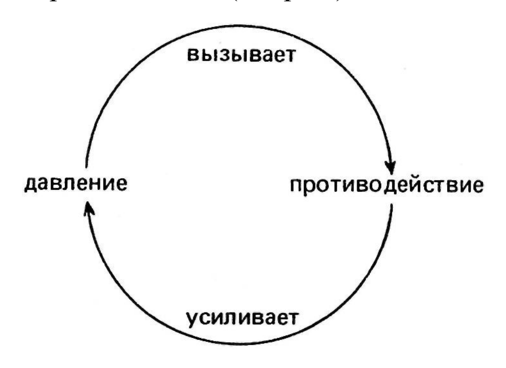


ние, что он может повториться вновь, и вместе с этим возникает страх ожидания (фобия), который приводит к тому, что симптом действительно появляется снова, что лишь усиливает изначальные опасения пациента. При известных условиях сам страх может оказаться тем, повторения чего пациент боится. Наши пациенты сами спонтанно говорили нам «о боязни страха». Как же мотивируют они этот страх? Как правило, они боятся обморока, инфаркта или апоплексического удара. А как реагируют они на свой страх перед страхом? Бегством. Например, они стараются не выходить из дома. По сути, агорафобия является примером этого первого невротического паттерна реагирования по типу фобии.

В чем, однако, «патогенность» этого паттерна реагирования? В докладе, сделанном в Нью-Йорке 26 февраля 1960 г. по приглашению Американской ассоциации развития психотерапии, мы сформулировали это следующим образом: «Фобии и неврозы навязчивых состояний вызы-

ваются, в частности, стремлением избежать ситуаций, порождающих тревогу» [4]. Это наше положение о том, что бегство от собственного страха путем избегания вызывающей страх ситуации играет решающую роль в фиксации невротического паттерна реагирования по типу фобии, постоянно находит вместе с тем подтверждение и со стороны поведенческой психотерапии. Вообще нельзя не признать, что логотерапия предвосхитила многое, что было позднее поставлено поведенческой терапией на солидную экспериментальную основу. Ведь еще в 1947 году мы отстаивали следующую точку зрения: «Как известно, в определенном смысле и с некоторым правом механизм невроза можно рассматривать как условно-рефлекторный. Все преимущественно аналитически ориентированные психотерапевтические методы направлены главным образом на то, чтобы прояснить в сознании первичные условия возникновения условного рефлекса, а именно внешнюю и внутреннюю ситуацию при первом появлении невротического симптома. Мы, однако, придерживаемся мнения, что невроз как таковой — явный, фиксированный невроз — порождается не только первичными условиями, но и (вторичным) закреплением. Закрепляется же условный рефлекс, в качестве которого мы рассматриваем здесь невротический симптом, через посредство страха ожидания! Ну а если мы хотим, так сказать, «разомкнуть» закрепившийся рефлекс, важно прежде всего устранить страх ожидания способом, основанным на принципе парадоксальной интенции.

Второй патогенный паттерн реагирования наблюдается не при фобиях, а в случаях неврозов навязчивых состояний. Пациент находится под гнетом овладевших им навязчивых представлений (см. рис.), пытаясь их подавить.



Он старается противодействовать им. Это противодействие, однако, лишь усиливает первоначальное давление. Круг опять замыкается, и пациент оказывается внутри этого порочного круга. В отличие от фобии, однако, невроз навязчивых состояний характеризуется не бегством, а борьбой, борьбой с навязчивыми представлениями. И здесь нельзя обойти вопрос, что движет пациентом, побуждает его к этой борьбе. Как выясняется, пациент либо боится, что навязчивые представления не ограничатся неврозом, что они сигнализируют о психозе, либо же он боится, что навязчивые представления криминального содержания заставят его в самом деле причинить кому-либо зло — кому-то или самому себе. Так или иначе, пациент, страдающий от невроза навязчивых состояний, испытывает не страх перед самим страхом, а страх перед самим собой.

Задача парадоксальной интенции — взломать, разорвать, вывернуть наизнанку оба эти круговых механизма. Сделать это можно, лишив подкрепления опасения пациента. При этом следует учитывать, что пациент с фобией боится чего-то, что может с ним случиться, в то время как больной неврозом навязчивых состояний боится также того, что может натворить он сам. Мы учтем и то, и другое, определив парадоксальную интенцию следующим образом: от пациента требуется, чтобы он захотел осуществления того (при фобии) или соответственно сам осуществил то (при неврозе навязчивых состояний), чего он так опасается.

Как мы видим, парадоксальная интенция представляет собой инверсию той интенции, которая характеризует оба патогенных паттерна реагирования, а именно избегание страха и принуждения путем бегства от первого и борьбы с последним.

Парадоксальная интенция практиковалась мною уже в 1929 году [5], однако была описана лишь в 1939 году [6], а опубликована под этим названием лишь в 1947 году [7]. Очевидно ее сходство с вошедшими позже в обиход методиками поведенческой терапии, такими, как возбуждение тревоги, предъявление in vivo, наводнение, имплозивная терапия, индуцированная тревожность, моделирование, модификация ожиданий, негативная практика и пролонгированная демонстрация. Это не осталось не замеченным и некоторыми представителями поведенческой терапии.

За сходством логотерапии и поведенческой терапии не следует забывать и различий между ними. Иллюстрацией того, насколько метод парадоксальной интенции отличается от техники «жетонов», я обязан Элизабет Бедойа: «Муж и жена... были очень обеспокоены по поводу своего 9-летнего сына, который регулярно, каждую ночь, мочился в постели. Они обратились за советом к моему отцу и сказали ему, что они и били сына, и стыдили его, и уговаривали его, и игнорировали — все было безуспешно. Состояние становилось все хуже. Тогда мой отец сказал мальчику, что за каждую ночь, когда он намочит постель, он получит по 5 центов. Мальчик немедленно пообещал сводить меня в кино и на чашку шоколада — настолько он был уверен, что скоро разбогатеет. К моменту нашей следующей встречи он заработал всего 10 центов. Моему отцу он сказал, что делал все возможное, чтобы мочиться в постели каждую ночь и заработать, таким образом, как можно больше денег, однако, к его сожалению, ничего не получалось. И он просто не мог понять этого, ведь прежде с этим у него все ладилось».

Нельзя представить, что парадоксальная интенция, если она действительно столь эффективна, не имеет своих предшественников. В заслугу логотерапии можно поставить лишь то, что она принцип воплотила в методе и вписала его в систему.

Тем более замечательно, что первая попытка экспериментально доказать действенность парадоксальной интенции была предпринята в русле поведенческой терапии. Профессора психиатрической клиники Университета Мак-Гилла Л. Сольом, Х. Гарца-Перец, Б. Л. Ледвидж и У. Сольом отбирали из числа больных с неврозом навязчивых представлений пары с одинаково выраженными симптомами и одного из них подвергали лечению методом парадоксальной интенции, а другого оставляли без лечения в качестве контрольного случая. Было действительно обнаружено, что симптомы исчезли только у больных, подвергшихся лечению, причем это произошло в течение нескольких недель. При этом ни в одном случае не возникли новые симптомы вместо прежних [8].

Парадоксальное намерение должно быть сформулировано в насколько возможно юмористической форме. Юмор относится к существенным человеческим проявлениям; он дает человеку возможность занять дистанцию по отношению к чему угодно, в том числе и к самому себе,

и обрести тем самым полный контроль над собой. Мобилизация этой сущностной человеческой способности к дистанцированию и является, собственно, нашей целью в тех случаях, когда мы применяем парадоксальную интенцию. Поскольку это связано с юмором, можно считать устаревшим предостережение Конрада Лоренца о том, что «мы еще недостаточно принимаем юмор всерьез».

В контексте темы юмора было бы, пожалуй, с методической точки зрения уместно привести ниже анекдот, который хоть и грубо, но наглядно описывает ту инверсию намерения, которая характерна для метода парадоксальной интенции. Ученик, опоздавший в школу, оправдывается: «На улице такой зверский лед — как только я делал шаг вперед, я скользил назад на два шага». Учитель торжествующе говорит ему: «Если так оно и было, то как же ты вообще добрался до школы?» Однако маленький лгунишка не смутился: «Очень просто — я повернулся и пошел домой».

Насколько правомерно все сказанное и повторенное нами по поводу значения юмора для успеха парадоксальной интенции, было недавно удостоверено еще одним представителем поведенческой терапии, а именно Айвером Хэндом из лондонской больницы Модсли. Он наблюдал, как объединенные в группы пациенты, страдающие агорафобией, сталкиваясь с ситуациями, которых они ранее избегали, поскольку те вызывали у них страх, совершенно спонтанно прибегали к юмористическим преувеличениям как своего собственного страха, так и страха друг друга. «Они спонтанно использовали юмор в качестве одного из основных механизмов совладания» (доклад на симпозиуме по логотерапии в Монреале в 1973 году, организованном в рамках годичного заседания Американской психологической ассоциации). Короче говоря, пациенты «изобрели» парадоксальную интенцию — именно так интерпретировали их «механизм» реагирования лондонские исследователи!

Теперь, однако, мы хотим обратиться к парадоксальной интенции, как она практикуется, согласно правилам логотерапии, пояснив это на примере конкретных случаев. В этой связи следует прежде всего указать на случаи, описанные ранее в моих книгах: «Теория и терапия неврозов», «Практическая психотерапия», «Стремление к смыслу» и «Врачевание души». Здесь же мы сосредоточим внимание на неопубликованных материалах.

Спенсер Адольф М. из Сан-Диего (Калифорния) пишет нам: «Через два дня после того, как я прочел Вашу книгу «Человек в поисках смысла», мне представился случай подвергнуть логотерапию проверке. В университете я посещаю семинар по Мартину Буберу, и во время первого занятия я активно выступал, считая, что должно быть сказано прямо противоположное тому, что говорили другие. Вдруг я почувствовал, что сильно потею. Как только я это заметил, у меня начал возникать страх, что другие тоже могут это заметить, после чего я стал потеть еще больше. Внезапно мне пришел в голову случай с врачом, который консультировался у Вас по поводу своего страха перед потовыделением, и я подумал, что ведь у меня, по сути, такая же ситуация. Я не очень высокого мнения о психотерапии, и в особенности о логотерапии. Тем более, однако, эта моя ситуация показалась мне уникальной возможностью испытать на деле парадоксальную интенцию. Что Вы посоветовали тогда Вашему коллеге? Для разнообразия ему было рекомендовано постараться продемонстрировать людям, как хорошо он может потеть, — как написано в Вашей книге. «Пока из меня вышел лишь 1 литр пота, теперь же я хочу пропотеть на 10 литров». И продолжая свое выступление на семинаре, я сказал самому себе: «Ну-ка, Спенсер, покажи хоть раз своим коллегам, что значит потеть! Только по-настоящему, не так, как сейчас. Ты должен потеть намного сильнее!» Прошла пара секунд, не больше, и я заметил, как высыхает моя кожа. Я не мог не рассмеяться про себя. Ведь я не был готов к тому, что парадоксальная интенция подействует, и к тому же немедленно. Черт подери, сказал я себе, в этом, должно быть, что-то есть, в этой парадоксальной интенции, — она сработала, причем я ведь так скептически отношусь к логотерапии».

Из сообщения Мохаммеда Садика мы заимствуем следующий случай: «Фрау N, пациентка 48 лет, страдала от такого сильного тремора, что она не могла взять в руку чашку кофе или стакан воды, не пролив ее. Она также не могла ни писать, ни держать книгу достаточно неподвижно, чтобы читать ее. Однажды утром мы с ней сидели вдвоем друг напротив друга, и ее в очередной раз начала бить дрожь. Тогда я решил испробовать парадоксальную интенцию с настоящим юмором и начал: «Фрау N, как насчет того, чтобы устроить соревнование по дрожи?» Она: «Как вас понимать?» Я: «Посмотрим, кто из нас может

трястись быстрее и кто дольше». Она: «Я не знала, что вы тоже страдаете от тремора». Я: «Нет, конечно, нет, но если я захочу, то я могу». (И я начал — и еще как!) Она: «Ну! У вас получается быстрее, чем у меня». (И она со смехом стала пытаться ускорить свою дрожь.) Я: «Быстрее, фрау N, давайте, вы должны трястись гораздо быстрее». Она: «Но я же не могу — перестаньте, я больше не могу». Она действительно устала. Она встала, пошла на кухню, вернулась с чашечкой кофе в руке и выпила ее, не пролив ни единой капли. С тех пор всякий раз, когда я уличал ее в треморе, мне достаточно было сказать: «Ну-ка, фрау N, как насчет соревнования по дрожи?» На это она обычно отвечала: «Ладно, ладно». И всякий раз это помогало».

Ассистент одного из университетов написал нам следующее: «Я должен был представляться в одном месте, после чего я имел шанс получить должность, которая была для меня очень важна, так как давала мне возможность взять с собой в Калифорнию жену и детей. Я, однако, очень нервничал и прилагал большие усилия, чтобы произвести хорошее впечатление. А когда я нервничаю, у меня начинают трястись ноги, причем настолько, что это заметно присутствующим. Так произошло и в этот раз. Но в этот раз я сказал себе: «Ну, теперь я так заставлю дергаться мои проклятые мышцы, что уже не смогу сидеть, а должен буду вскочить и буду плясать по комнате до тех пор, пока люди не убедятся, что я рехнулся. Эти чертовы мышцы будут сегодня дергаться, как никогда раньше — сегодня будет рекорд в дергании». И что же — на протяжении всей беседы мышцы ни разу не дернулись, я получил должность, и моя семья вскоре была здесь, в Калифорнии».

Применение парадоксальной интенции в случаях заикания много обсуждалось в литературе. Манфред Айзенман посвятил этой теме свою диссертацию, выполненную во Фрайбургском университете в Брайсгау (1960). Ж. Леембр, опубликовавший результаты своих опытов с детьми, отмечает, что лишь один раз возникли новые симптомы вместо прежних [9]. Это согласуется с наблюдениями Л. Сольома, Гарца-Переца, Ледвиджа и У. Сольома, которые после применения парадоксальной интенции не зафиксировали ни в одном случае новых замещающих симптомов (см. [9]).

Садик, которого мы уже цитировали, лечил однажды

женщину 54 лет, у которой сформировалась зависимость от снотворных средств и которая была доставлена в больницу. «Около 10 часов вечера она вышла из своей комнаты и попросила снотворное. Она: «Можно мне попросить мои таблетки?» Я: «Мне очень жаль — они сегодня кончились, а сестра забыла вовремя заказать новые». Она: «Как же я теперь засну?» Я: «Сегодня должно получиться и без снотворных». Через 2 часа она появляется снова. Она: «Ничего не выходит». Я: «А что если вы опять ляжете и попробуете для разнообразия не спать, а бодрствовать всю ночь?» Она: «Я всегда считала, что я ненормальная, однако мне кажется, что и вы тоже». Я: «Видите ли, мне иногда доставляет удовольствие побыть ненормальным, не знаю, понятно ли вам это». Она: «Вы это серьезно?» Я: «Что именно?» Она: «Что я должна постараться не спать». Я: «Конечно же, серьезно. Попытайтесь разок! Мы увидим, можете ли вы бодрствовать всю ночь. Ну как?» Она: «О'кей». И когда утром сестра зашла к ней в комнату, чтобы принести ей завтрак, пациентка еще спала».

Р. В. Медликотт, психиатр из Новозеландского университета, остается пока единственным, кому удалось с помощью парадоксальной интенции воздействовать не только на сон, но и на сновидения. С ее помощью он добился больших успехов — в том числе, как он подчеркивает, в случае с одной пациенткой, которая была по профессии психоаналитиком. Она страдала от постоянных ночных кошмаров: ей каждый раз снилось, что ее преследуют и в конце концов закалывают ножом. В этом месте она кричала и просыпалась, равно как и ее муж. Медликотт поручил ей приложить все усилия, чтобы досмотреть этот ужасный сон до конца, пока убийство не закончится. И что же произошло? Кошмары больше не повторялись, однако сон ее мужа не восстановился. Хотя пациентка уже больше не кричала во время сна, однако вместо этого она теперь так громко смеялась, что ее муж по-прежнему не мог спать спокойно [10].

Постоянно можно наблюдать, как парадоксальная интенция помогает даже в тяжелых и хронических, долго длящихся случаях, причем даже тогда, когда лечение длится недолго. Так, описаны случаи невроза навязчивых представлений, которые сохранялись 60 лет, пока с помощью парадоксальной интенции не было достигнуто решающее улучшение [11]. Вместе с тем Д. Хенкель,

К. Шмук и Р. Бастин [12] указывают, ссылаясь на опытных психоаналитиков, что «особенно тяжелые неврозы навязчивых представлений, несмотря на интенсивные терапевтические усилия, по-видимому, не поддаются лечению», в то время как парадоксальная интенция, находящаяся в оппозиции к психоанализу, «демонстрирует явственные возможности существенно более быстрого воздействия на невротические нарушения навязчивого характера».

Макс Джекобс выносит на обсуждение следующий случай [13]. Миссис К. страдала от тяжелой клаустрофобии по меньшей мере 15 лет, прежде чем обратилась к нему. Дело было в Южной Африке за неделю до того, как она должна была лететь к себе на родину в Англию. Она оперная певица, и ей приходится много летать по свету, чтобы выполнять свои обязательства по контрактам. При этом клаустрофобия, как нарочно, фокусировалась на самолетах, лифтах, ресторанах и театрах.

«Тогда была применена техника парадоксальной интенции Франкла», — пишет далее Джекобс. Пациентке было предписано отыскивать ситуации, вызывающие ее фобию, и желать того, чего она всегда так боялась, а именно задохнуться. Она должна была говорить себе: «На этом месте я и задохнусь, чтобы мне лопнуть!» В придачу к этому пациентке были даны инструкции по «прогрессивной релаксации» и «десензитизации». Через 2 дня оказалось, что она уже в состоянии без каких-либо затруднений прийти в ресторан, проехать в лифте и даже в автобусе. Через 4 дня она уже могла без страха сходить в кино, а скорый отлет обратно в Англию не вызывал у нее страха ожидания. Затем уже из Лондона она сообщила, что впервые за много лет смогла даже проехать в метро. Через 15 месяцев после такого недолгого лечения оказалось, что пациентка избавилась от всех недугов.

Далее Джекобс описывает случай, в котором речь шла уже не о фобии, а о неврозе навязчивых состояний. Мистер Т. страдал этим неврозом 12 лет, испробовав без какого-либо успеха как психоанализ, так и электрошоковую терапию. Больше всего он боялся задохнуться во время еды, питья или перехода улицы. Джекобс велел ему делать именно то, чего он всегда так боялся. Используя технику парадоксальной интенции, Джекобс дал пациенту выпить стакан воды с инструкцией постараться сделать все, чтобы задохнуться. В дальнейшем пациент должен был заставлять себя задыхаться по меньшей мере 3 раза в день.

Наряду с этим использовались также приемы релаксации. На 12-м сеансе пациент сообщил о полном отсутствии симптомов.

Удивительно, как часто и успешно применяют парадоксальную интенцию к самим себе обыкновенные люди. Перед нами лежит письмо женщины, 14 лет страдавшей агорафобией и 3 года безуспешно лечившейся методами ортодоксального психоанализа. 2 года она лечилась у гипнотизера, после чего наступило некоторое улучшение. На 6 недель ее пришлось госпитализировать. Ничто всерьез не помогало. Больная писала: «За 14 лет ничего не изменилось. Все эти годы каждый день был для меня адом». В тот день в очередной раз, когда она вышла на улицу, ей захотелось повернуть обратно — настолько агорафобия овладела ею. Но тут ей пришло на ум прочитанное ею в моей книге «Человек в поисках смысла», и она сказала себе: «Покажу-ка я теперь всем людям здесь на улице вокруг меня, как замечательно у меня получается впадать в панику и лишаться сил». И вдруг она ощутила спокойствие. Она продолжила свой путь до супермаркета и сделала свои покупки. Когда она, однако, подошла к кассе, у нее выступил пот и ее начала бить дрожь. Тогда она сказала себе: «Ну, сейчас я покажу кассиру, как я могу потеть. То-то он глаза выпучит». Только на обратном пути она заметила, как она спокойна. В дальнейшем все шло так же. Через несколько недель она уже настолько могла с помощью парадоксальной интенции подчинять себе свою агорафобию, что иногда она даже не могла поверить, что когда-то была больна.

Нам осталось теперь рассмотреть третий патогенный паттерн реагирования. Если первый характерен для фобий, а второй — для неврозов навязчивых состояний, то с третьим механизмом патогенного реагирования мы сталкиваемся при сексуальных неврозах, в случаях нарушения потенции и оргазма. В этих случаях, как и при неврозах навязчивых состояний, мы вновь видим, что пациент занят борьбой, однако это борьба не против чего-то (как при неврозах навязчивых состояний — против навязчивых идей), а борьба за — в данном случае за сексуальное наслаждение в виде потенции и оргазма. Однако, к несчастью, чем больше мы стремимся к наслаждению, тем решительнее оно от нас ускользает. Путь к обретению наслаждения и к самореализации ведет только через самоотдачу и самоотречение. Тот, кто считает этот путь окольным,

впадает в искушение избрать более короткий путь и устремляется к наслаждению как к цели, только этот короткий путь оказывается тупиком.

И вновь мы можем наблюдать, как пациент замыкается в порочном круге. Борьба за наслаждение, борьба за потенцию и оргазм, стремление к наслаждению, форсированная направленность на него — гиперинтенция — приносят человеку не только наслаждение, но и столь же форсированную гиперрефлексию: человек начинает наблюдать за собой во время полового акта, а то и подсматривать за партнером. Спонтанность при этом пропадает.

Если мы зададимся вопросом, что же порождает гиперинтенцию в случаях нарушений потенции, то можно констатировать, что во всех случаях он видит в половом акте некоторое достижение, которое от него требуется. Одним словом, половой акт имеет для него характер требования. Еще в 1946 году [14] мы отмечали, что пациент «как бы чувствует себя обязанным выполнить половой акт» и что, в частности, это «принуждение к сексуальности может быть принуждением со стороны собственного «Я» и принуждением со стороны ситуации». Однако принуждение может исходить и от партнерши («темпераментная», сексуально требовательная партнерша). Значение этого третьего момента нашло экспериментальное подтверждение даже у животных. Так, Конрад Лоренц заставил самку бойцовой рыбки при спаривании, вместо того чтобы кокетливо уплывать от самца, энергично двигаться ему навстречу. Самец реагировал на это, так сказать, по-человечески: у него рефлекторно закрывался аппарат для спаривания.

Логотерапия борется с гиперрефлексией с помощью *дерефлексии,* в то время как для борьбы с гиперинтенцией, выступающей частой причиной импотенции, мы располагаем логотерапевтической техникой, которая восходит к 1947 году [15]. А именно: мы рекомендуем побуждать пациента к тому, чтобы он не осуществлял половой акт «по программе, а довольствовался отдельными ласками по типу обоюдной предварительной сексуальной игры». Мы также рекомендуем пациенту «сообщить своей партнерше, что мы вводим пока строгий запрет на коитус. В действительности же пациент будет соблюдать его лишь до поры до времени, но теперь, когда он освобожден от давления сексуальных требований, предъявлявшихся к нему ранее со стороны партнерши, по мере сбли-

жения он будет стремиться добиться цели своего влечения, рискуя при этом получить от партнерши отказ как раз со ссылкой на мнимый запрет коитуса. Чем упорнее отказ, тем больше в итоге успех».

Уильям С. Саакян и Барбара Жаклин Саакян [16] считают, что результаты исследований Мастерса и Джонсон в целом подтверждают наши. Ведь фактически метод, разработанный Мастерсом и Джонсон в 1970 году, по многим параметрам очень сходен с только что описанной техникой, опубликованной нами в 1947 году. Теперь мы вновь подкрепим наши положения анализом конкретных клинических случаев.

Конкретный случай: С. (неврологическая поликлиника) обратилась к нам по поводу фригидности. В детстве она была лишена невинности собственным отцом. Из эвристических соображений мы действовали, однако, так, как будто таких вещей, как психосексуальная травма, не существует. Вместо этого мы спросили пациентку, не ждет ли она от себя чего-то вроде сексуальной неполноценности как следствие инцеста. Она подтвердила наше предположение; как выяснилось, она находилась в это время под влиянием популярной лекции, содержанием которой был вульгарно истолкованный психоанализ. «Это должно потом сказаться» — таково было ее убеждение. Одним словом, сформировался библиогенный страх ожидания. Но, находясь в плену у этого страха, пациентка во время интимных отношений со своим партнером все время «была начеку». Тем самым ее внимание распределялось между партнером и ней самой. Все это не могло не помешать оргазму; ведь в той мере, в какой человек наблюдает за своим половым актом, он лишается способности отдаться ему. Тогда я объяснил моей пациентке, что в данный момент не могу проводить с ней лечение, и пригласил ее зайти снова через 2 месяца. До тех же пор ей не следует заострять внимание на проблеме своей способности или неспособности к оргазму — эта проблема будет подробно обсуждаться в ходе л е ч е н и я , — а пусть она, напротив, во время интимных отношений уделяет больше внимания партнеру. Дальнейший ход событий подтвердил мою правоту. Случилось то, чего я и ожидал. Пациентка пришла снова не через 2 месяца, а через 2 дня — исцеленная. Простое переключение внимания с самой себя, со своей способности или неспособности к оргазму, короче говоря, *дерефлексия* — и одной непосредственной

готовности отдаться своему партнеру оказалось достаточным, чтобы впервые достичь оргазма.

Иногда этот наш трюк можно разыграть лишь в том случае если ни тот, ни другой партнер не посвящены в секрет. Насколько изобретательным приходится быть в таких ситуациях, ясно из примера, которым я обязан Мирону Дж. Хорну — бывшему моему ученику. «Молодая пара пришла ко мне по поводу импотенции мужа. Жена постоянно твердила ему, что он никчемный любовник и что она подумывает о том, чтобы связаться с другими мужчинами, чтобы получить наконец удовлетворение. *Я* посоветовал им каждый вечер подряд на протяжении недели проводить по меньшей мере час обнаженными в постели и делать все, что им нравится, за одним исключением: коитус недопустим ни при каких обстоятельствах. Через неделю мы увиделись снова. Они сказали, что старались следовать моим инструкциям, однако, «к сожалению», трижды дело кончилось коитусом. Я притворился рассерженным и стал настаивать, чтобы хотя бы на следующей неделе они выполнили мои инструкции. Прошло лишь несколько дней, и они позвонили, чтобы снова сообщить мне, что они оказались не в состоянии выполнить требуемое, что теперь коитус происходит у них даже несколько раз в день. Через год я узнал, что впоследствии этот успех закрепился».

Возможна также ситуация, когда в наш трюк необходимо посвятить не самого пациента, а его партнершу. Так было, например, в следующем случае. Участница семинара по логотерапии, который вел Джозеф Фэбри в Университете Беркли, применила под его руководством нашу технику к собственному партнеру, который был по профессии психологом и руководил сексологической консультацией (он обучался у Мастерса и Джонсон). У этого сексолога самого, однако, обнаружилось нарушение потенции. Вот что нам сообщили: «Мы решили применить технику Франкла. Сьюзен должна была сказать своему приятелю, что она была у доктора, который прописал ей коекакое лечение, и в частности велел месяц воздерживаться от половых сношений. Разрешалась любая физическая близость и все что угодно, кроме собственно полового акта. На следующей неделе Сьюзен сообщила, что метод сработал». Вскоре, однако, возник рецидив. Сьюзен, студентка Фэбри, была тем не менее достаточно изобретательна, чтобы на этот раз самостоятельно справиться с на-

рушением потенции у своего партнера: «Поскольку она уже не могла повторить историю о докторе и его запретах, она сказала своему приятелю, что она очень редко, если вообще когда-либо достигает оргазма, и попросила его этой ночью вместо половых сношений помочь ей с проблемой оргазма». Таким образом, она приняла на себя роль пациентки, навязав тем самым партнеру роль сексолога-практика и актуализировав его самотрансцендентию. Тем самым была одновременно достигнута дерефлексия и выключена гиперрефлексия, ставшая столь патогенной. «Это вновь сработало. С тех пор проблемы импотенции больше не возникало».

Густав Эрентраут из калифорнийской сексологической консультации имел однажды дело с пациентом, который с 16 лет страдал от преждевременной эякуляции. Вначале с этим пытались справиться с помощью поведенческой терапии, однако за 2 месяца не добились никакого успеха. «Я решил испробовать парадоксальную интенцию Франкла, — сообщает он далее. — Я сказал пациенту, что он вряд ли сможет справиться со своей преждевременной эякуляцией, так что ему надо лишь стараться самому получить удовлетворение». Когда затем Эрентраут посоветовал пациенту сделать коитус как можно короче, парадоксальная интенция привела к тому, что продолжительность коитуса увеличилась в четыре раза. Рецидивов с тех пор не возникало.

Другой сексолог-консультант из Калифорнии, Клод Фаррис, прислал мне сообщение, из которого следует, что парадоксальная интенция применима также и в случаях вагинизма. Его пациентка воспитывалась в католическом монастыре, и сексуальность была для нее связана с жестким табу. В консультацию она обратилась по поводу резких болей во время коитуса. Фаррис рекомендовал ей вместо расслабления генитальной области, напротив, стараться как можно сильнее напрягать мускулатуру влагалища, так, чтобы муж был не в состоянии в него проникнуть. Мужу в свою очередь было дано указание всеми способами стараться преодолеть это сопротивление. Через неделю они оба пришли снова, чтобы сообщить, что впервые за время их супружеской жизни коитус был у них безболезненным. Рецидивов зарегистрировано не было. Самым замечательным в этом сообщении была сама идея использовать парадоксальную интенцию, чтобы добиться расслабления. В этой связи стоит упомянуть также экспе-

12—1046

римент калифорнийского исследователя Дэвида Л. Норриса. От испытуемого по имени Стив требовалось как можно более полно расслабиться, что он и пытался сделать, но безуспешно, так как он прилагал к этому слишком большие усилия. Норрис мог подробно наблюдать это, так как к испытуемому был подключен электромиограф, стрелка которого все время отклонялась на 50 микроампер. Когда же Стив услышал от Норриса, что ничто в жизни не заставит его по-настоящему расслабиться, он выпалил: «Тогда к черту это расслабление. Наплевать на него!» И тут же стрелка электромиографа скакнула вниз на отметку 10 микроампер. «Это произошло так быстро, — сообщает Норрис, — что я подумал, что аппарат выключился. Во время последующих серий у Стива было все в порядке, потому что он не старался специально расслабиться».

На примере страха ожидания ясно, что страх способствует осуществлению того, чего мы боимся. Короче говоря, *если желание называют отцом мысли, то боязнь — это мать явления,* в частности такого, как болезнь. Ведь точно так же, как страх приводит к осуществлению того, чего человек боится, форсированное желание делает невозможным то, на что оно нацелено. Используя это, логотерапия пытается заставить пациента желать того или делать то, чего он как раз так боится.

Отдельно стоит затронуть *навязчивые представления богохульного содержания.* С ними нам, пожалуй, удается справиться лучше всего. Мы стремимся обратить внимание пациента на то, что, постоянно опасаясь совершить богохульство, он тем самым его и *совершает*; ведь самое настоящее кощунство — считать бога настолько плохим диагностом, что он не в состоянии дифференциально диагностировать, где богохульство, а где навязчивые представления.

Однажды к нам обратился молодой хирург. Всякий раз, когда в операционную приходил его шеф, он начинал бояться задрожать во время операции; через некоторое время этой боязни оказалось достаточно, чтобы он и в самом деле стал дрожать; в конце концов он смог преодолевать эту треморофобию и, соответственно, вызываемый ею тремор лишь тем, что напивался перед каждой операцией. Этот случай вызвал терапевтическую цепную реакцию. Через несколько недель после того, как я рассказал историю болезни этого хирурга и мой способ лечения в

одной из моих клинических лекций, я получил письмо от одной из слушательниц, студентки, которая рассказала в нем следующее. Раньше она также страдала от треморофобии, которая начиналась тогда, когда их профессор анатомии приходил в анатомическую, и действительно всякий раз она начинала дрожать. Услышав же в моей лекции про случай с хирургом, она попыталась самостоятельно применить ту же терапию к самой себе. Теперь каждый раз, когда профессор приходил понаблюдать за вскрытием, она внушала себе: «Ну, сейчас я покажу ему, что значит дрожать, — пусть посмотрит, как здорово я могу дрожать». После этого — как она мне написала — и треморофобия, и сам тремор быстро исчезли.

Чем врачи могут помочь пациентам, борющимся с лишающим сна тревожным ожиданием того, что за всю ночь так и не удастся заснуть? Этот страх может разрастись до так называемого страха постели: человек с нарушенным сном весь день чувствует себя усталым. Едва, однако, приходит время ложиться спать, его охватывает страх перед очередной бессонной ночью, он становится беспокоен и возбужден, и это возбуждение уже больше не дает ему уснуть. Этим он совершает самую большую из возможных ошибок: он подкарауливает сон. С напряженным вниманием он судорожно следит за тем, что происходит внутри него; однако чем сильнее он напрягает свое внимание, тем труднее ему расслабиться настолько, чтобы заснуть. Ведь сон — это не что иное, как полное расслабление. Человек сознательно стремится ко сну. Но ведь сон — это не что иное, как погружение в бессознательность. А любые мысли и мечты о сне способны лишь помешать заснуть.

Лишить силы страх ожидания бессонной ночи мы можем, лишь убедив пациента, что организм всегда получает то минимальное количество сна, которое ему безусловно необходимо. Это человек должен знать, и на основе этого знания у него должно возникнуть доверие к своему организму.

Если дело обстоит так, как я утверждал выше — судорожное стремление и сознательное желание заснуть, как и любое сознательное желание, прогоняет сон, — то что было бы, если бы человек лег, но не стремился заснуть, а вовсе бы ни к чему не стремился или даже, наоборот, стремился бы к чему-то иному? Тогда он заснул бы. Короче говоря, страх перед бессонницей должен уступить

место намерению провести бессонную ночь, сознательному отказу от сна. Надо лишь решить: сегодня ночью я не собираюсь спать вообще, сегодня ночью я просто хочу расслабиться и подумать о том или ином, например о моем прошедшем отпуске или о предстоящем, и т. д. Если, как мы видели, желание заснуть делает засыпание невозможным, то желание не спать парадоксальным образом вызывает сон. Тогда человек как минимум уже больше не будет бояться бессонницы, вместе с тем он еще и приобретет возможность вызывать сон.

У Бернаноса в «Дневнике сельского священника» есть прекрасная фраза: «Не так трудно, как кажется, возненавидеть себя; благодать же состоит в том, чтобы себя позабыть». Немножко изменив это высказывание, мы можем сказать то, о чем многие невротики недостаточно часто вспоминают, а именно: *презирать себя* (сверхсовестливость) или *следить за собой* (сверхсознательность) далеко не так важно, как уметь в конечном счете полностью *забыть себя.* Но только наши пациенты не должны делать это так же, как Кант, которому пришлось однажды уволить вороватого лакея. Он, однако, не мог оправиться от боли, которую вызвало у него это событие, и, чтобы заставить себя забыть его, повесил на стену своей комнаты табличку с надписью: «Мой лакей должен быть забыт». С ним случилось то же, что и с человеком, которому обещали раскрыть секрет превращения меди в золото при условии, что он во время соответствующей алхимической процедуры десять минут не будет думать о хамелеоне. В результате он был не в состоянии думать ни о чем другом, кроме этого редкого животного, о котором он раньше никогда в жизни не думал.

Пациент, страдающий фобией, должен научиться не только делать что-то, невзирая на страх перед этим, но и делать именно то, чего он боится, искать те ситуации, в которых он обычно испытывает страх. Страх отступит «не солоно хлебавши», ведь он представляет собой биологическую реакцию тревоги, которая стремится как бы саботировать то или иное действие или избегнуть той или иной ситуации, которую страх представляет как опасную. Если же больной научится действовать «мимо» страха, то страх постепенно утихнет, как бы атрофируясь от бездействия. «Жить в стороне от страха» — это, так сказать, негативная цель нашей психотерапии в узком смысле слова — цель, которую ей часто удается достичь раньше,

чем с помощью логотерапии и экзистенциального анализа будет достигнута позитивная цель — научиться «жить в направленности на цель».

А. В., 45 лет, замужем, мать 16-летнего сына, имеет историю болезни, продолжительностью в 24 (!) года, в течение которых она страдала от тяжелейшего фобического синдрома, включавшего в себя клаустрофобию, агорафобию, страх высоты, боязнь лифтов, хождения по мостам и тому подобное. Все 24 года она лечилась по поводу всех этих недугов у различных психиатров, в том числе несколько раз подвергалась длительному психоанализу. Последние четыре года ей пришлось провести в клинике. Несмотря на успокоительные средства, которые она получала, она постоянно находилась в крайнем возбуждении. Интенсивная психоаналитическая терапия, которую проводил с ней опытный аналитик на протяжении полутора лет, также не привела к успеху. 1 марта 1959 года ее лечение взял на себя доктор Герц, применивший парадоксальную интенцию. Пять месяцев спустя пациентка впервые за целых 24 года освободилась от всех симптомов. Вскоре ее выписали. Вот уже много лет она живет нормально и счастливо в кругу своей семьи.

Теперь о неврозе навязчивых состояний: М. П., 56-летний адвокат, женат, отец 18-летнего сына-студента. 17 лет назад «абсолютно внезапно, как гром среди ясного неба», им овладело ужасное навязчивое представление, что он занизил сумму своего подоходного налога на 300 долларов и обманул тем самым государство — хотя он заполнил налоговую ведомость самым добросовестным образом. «Отделаться от этой мысли мне больше так и не удалось, как я ни *старался*», — рассказывал он доктору Герцу. Он уже видел себя под следствием по делу об обмане, видел себя в тюрьме, видел газеты, заполненные статьями о нем, и лишение его профессионального статуса. Он отправился в санаторий, где сперва лечился у психотерапевта, а затем прошел курс электрошоковой терапии из 25 сеансов — безуспешно. Там временем его состояние ухудшилось настолько, что он был вынужден закрыть свою адвокатскую контору. Бессонными ночами он боролся с навязчивыми представлениями, которые множились день ото дня. «Едва я избавлялся от одного, как уже возникало *новое*», — говорил он доктору Герцу. Особенно донимали его навязчивые представления, что незаметно для него истек срок различных его страховых договоров.

Ему приходилось постоянно проверять их — и снова запирать все договора, перевязанные отдельно каждый по несколько раз, в специальный стальной сейф. Наконец он заключил с компанией Ллойда в Лондоне специально для него разработанный страховой договор, который должен был уберечь его от последствий каких-либо бессознательных и неумышленных ошибок, которые он может совершить в своей судебной практике. Скоро, однако, пришел конец и этой судебной практике — ведь навязчивые идеи повторялись настолько часто, что пациента пришлось поместить в психиатрическую клинику в Мидлтауне. В ней и началось лечение с помощью парадоксальной интенции, которое проводил д-р Герц. На протяжении четырех месяцев, трижды в неделю, пациент проходил у него логотерапию. Ему рекомендовалось использовать следующую формулу парадоксальной интенции: «Мне на все наплевать. К черту совершенство. Так мне и надо — пусть меня посадят, и чем скорее, тем лучше. Что мне бояться последствий ошибки, которая может вкрасться? Пусть меня арестовывают хоть трижды в день. По крайней мере я выручу таким образом мои денежки, мои милые денежки, которые я отдал на съедение этим господам в Лондоне...» И он действительно начал в духе парадоксальной интенции желать себе совершить как можно больше ошибок, а потом еще больше, спутать всю свою работу и доказать своей секретарше, что он «самый великий путаник в мире». И д-р Герц не сомневается, что полное отсутствие каких-либо опасений с его стороны сыграло свою роль в том, что пациент стал теперь в состоянии не только строить парадоксальные намерения, но и формулировать их максимально шутливым образом. Само собой разумеется, доктор Герц способствовал этому, например приветствуя пациента в своем кабинете следующим образом: «О боже, что происходит? Вы все еще расхаживаете на свободе? Я думал, вы уже давно за решеткой — я уже просматривал газеты, нет ли там сообщений о большом скандале, вызванном вами». В ответ на это пациент обычно разражался громким смехом и сам в свою очередь, заняв такую же позицию, еще сильнее иронизировал над собой и своим неврозом, говоря, например: «Мне все равно — пусть меня посадят; в крайнем случае страховая компания обанкротится». После окончания лечения прошло больше года. «Эти формулы — то, что вы, господин доктор, называете парадоксальной интенцией, — у меня

сработали. Это подействовало чудесным образом; я могу вам сказать, что за 4 месяца вам удалось сделать из меня совсем другого человека. Конечно, то тут, то там мне приходят в голову кое-какие из былых опасений, однако, знаете, теперь я могу тут же с ними покончить — теперь-то я знаю, как мне с собой обращаться!»

Литература

1. Über die Stellung der Logotherapie in der klinischen Psychotherapie. — In: Die medizinische Welt, 2790, 1964.
2. Viktor E. Frankl, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Urban und Schwarzenberg. München, 1959.
3. Viktor E. Frankl. Der unbedingte Mensch, Franz Deuticke. Wien, 1949, S. 88.
4. Viktor E. Frankl. Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique. — In: American Journal of Psychotherapy, 14. 1960, S. 520.
5. Ludwig J. Pongratz. Psychotherapie in Selbstdarstellungen. Bern, 1973.
6. Viktor E. Frankl. Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen. — In: Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie 43, 1939, S. 26.
7. Viktor E. Frankl. Die Psychotherapie in der Praxis, Franz Deuticke. Wien, 1947.
8. Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessive Thoughts: A Pilot Study. — In: Comprehensive Psychiatry 13, 1972, S. 201.
9. L'intention paradoxale, procédé de psychotherapie, Acta neurol. belg. 64, 1964, S. 725.
10. The Management of Anxiety, New Zealand Medical Journal 70, 1969, S. 155.
11. K. Kocourek. Eva Niebauer und Paul Polak. — In: Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie, Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, herausgegeben von Viktor E. Frankl, Victor E. v. Gebsattel und J.H. Schultz. München—Berlin, 1959.
12. Praxis der Psychotherapie 17, 1972, S. 236.
13. „Clinical Behavior Therapy" Brunner-Mazel. New York, 1972.
14. Viktor E. Frankl. Ärztliche Seelsorge, Franz Deuticke, Wien, 1946.
15. Viktor E. Frankl. Die Psychotherapie in der Praxis, Franz Deuticke, Wien, 1947.
16. Logotherapy as a Personality Theory. — In: Israel Annals of Psychiatry 10, 1972, S. 230.

Именной указатель

Предметный указатель

Содержание

Виктор Франкл

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ СМЫСЛА

Научное издание

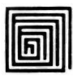
Редакторы *В. И. Евсевичев, Н. И. Парамонова*
Художники *А. М. Ефремов, С. В. Красовский*
Художественный редактор *Г. А. Семенова*
Технические редакторы *Е. В. Левина, Н. И. Касаткина*
Корректор *И. В. Леонтьева*

ИБ № 16912

Сдано в набор 18.06.89. Подписано в печать 27.04.90. Формат 84 x 108 $^{1}/_{32}$. Бумага офсетная № 2. Гарнитура таймс. Печать офсетная. Условн. печ. л. 19,32. Усл. кр.-отт. 20,91. Уч.-изд. л. 20,55. Тираж 136000 экз. Заказ № 1046. Цена 3 р. Изд. № 46057.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс» Государственного комитета СССР по печати.
119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17

Можайский полиграфкомбинат В/О «Совэкспорткнига» Государственного комитета СССР по печати.
143200, Можайск, ул. Мира, 93.



БИБЛИОТЕКА ЗАРУБЕЖНОЙ ПСИХОЛОГИИ



В. ФРАНКЛ

В. Франкл (род. в 1905 г. в Вене) — всемирно известный специалист по вопросам психологии личности и психотерапии, профессор Венского университета, а также Международного университета в Сан-Диего (Калифорния) и ряда других университетов.

В данном издании собран ряд работ В. Франкла, освещающих важные для каждого человека проблемы: смысл жизни и смерть, любовь и страдания, свобода и ответственность, гуманизм и религиозная вера и др.

Особое место в книге занимают вопросы психотерапии, изложение авторской концепции логотерапии, использующей лечебный эффект осознания значимых смыслов человеческого существования.

„ПРОГРЕСС"